# Święta suknia Zbawiciela w Trewirze.

Od 20 sierpnia począwszy przez sześć tygodni święcić będzie starożytna civitas Trevirorum, jak ją Cezar nazywa, wielkie festyny, bo świątobliwy, głęboką wiarą tchnący i wielkiem do Kościoła przywiązaniem się odznaczający biskup, uproszony w r. 1887 z okazyi jeneralnego zgromadzenia niemieckich katolików, wystawi świętą suknią Zbawiciela, prawdziwy klejnot pomiędzy relikwiami, ku czci publicznéj. Całe Niemcy katolickie przysposobiły się już na to święto wielkie, które po raz ostatni obchodziły w r. 1844 i z wiarą głęboką wszystkiemi gościńcami dążą pobożni pielgrzymi z wszystkich części świata, aby oko ucieszyć widokiem sukni, „którą Zbawiciel nosił na boskiem swojem ciele, którą zrosił krwią swoją najświętszą, a nam wszystkim ją zostawił jako symbol jedności swego Kościoła i miłości swojéj nigdy niewygasłéj.“ I cieszy się już niebo widokiem objawów wiary i miłości, — ale i piekło przysposobiło się na te festyny i jak kiedyś przed laty czterdziestu siedmiu wszczyna już wrzawę, a w pismach, broszurach woła na całe gardło: „veto“, „bo takich sukien jest wiele na świecie, a przecież o jednę tylko żołnierze los rzucali.“ W r. 1512 z podobnéj okazyi napisał już Enen, biskup-sufragan Trewirski: „Nic dziwnego, że święta suknia Chrystusa doznaje prześladowania: i to właśnie wydaje mi się nieomylnym znakiem prawdy, że to jest suknia prawdziwa, bo podług nauki wszystkich świętych nauczycieli nie może żadne dobre dzieło bez wielkich przeciwności i walk być dokonane. Ponieważ Pan téj św. sukni, Chrystus Jezus, dobro najwyższe, nieskończone, aż do najhaniebniejszéj śmierci krzyża był prześladowany, to nic dziwnego, że i jego świętą suknią prześladują, bo skoro zły nieprzyjaciel spostrzega nabożeństwo i łzy, które wystawienie téj świętéj sukni wywołały i jeszcze wywołają, widzi, jak wielka ztąd dla niego idzie szkoda. Ażeby tego uniknąć, wzbudza wszelakie wątpliwości w tych, o których wie, żeby mu mogli i że chcą dopomódz. Są to przeważnie ci wszystkowiedzący, co uroili sobie, że nikt nie wie więcej od nich; i o wszystkiem oni wiedzą, widzą nawet

oddech much i słyszą jak trawa rośnie, toną często w mądrości swojéj a na duszy odnoszą wskutek téj pychy, jaką w sercu żywią, nieobliczoną szkodę, czego tu wprawdzie nie czują, ale co bezwątpienia poczują poza tym światem.“

1. Chodzi tu więc o to, jaka jest pewność co do autentyczności świętéj téj sukni, i jakiéj w ogóle pewności potrzeba. Papież Benedykt XIV, „w tych kwestyach pierwszorzędna powaga“, mówi co do téj pewności o autentyczności relikwii w ogóle, a w następstwie o jéj czcigodności, że „nie potrzeba pewności metafizycznéj albo fizycznéj, lecz wystarcza pewność moralna, t. j. taka, która się opiera na świadectwie ludzi i którą w zwyczajnem życiu najczęściéj zadowalniać się musimy.“ Tę zasadę objaśnia bliżéj uczony Jezuita Papebroch, którego przeciwnicy relikwii św. sukni zaliczają do „badaczy najbystrzejszych“, którego oskarżono nawet o przesadzoną bezwzględną krytykę, kiedy mówi: „gdzie chodzi o relikwie, tam trzeba więcéj aniżeli gdziebądź opierać się raczéj na usposobieniu pobożnéj wiary, jak na pewnéj znajomości tych, przez których ręce przeszły relikwie. Biskupi, którzy z przepisu Soboru Trydenckiego przy zatwierdzaniu i publicznem wystawianiu relikwii zachowanie swoje mają normować rozumnem zdaniem, muszą się zadowalniać, kiedy na piśmie albo przez świadków naocznych postawi im się dowód, że relikwia w dobréj wierze pochodzi z miejsca, na którem czci doznawała, albo że ją znaleziono gdzieś z prawdopodobnemi oznakami czci dawno oddawanéj, na przykład z strony tego lub owego Świętego; chociaż ten dowód może omylić i myli nieraz. Troskliwe bowiem badanie ludzkie może tam znaleźć swoją granicę, odkądby dalsze badanie okazało się daremne albo gdzieby pobożność czczących relikwią mogła się na pewno narazić na niebezpieczeństwo zabobonu. Nabożeństwo zwrócone ku relikwii dosięga w każdym razie głównego celu swego, którym jest uczczenie pewnych Świętych, nawet i w tym razie, gdyby relikwia nie miała należyć do tego Świętego, któremu się przypisuje.“

Podobne zasady rozwija biskup-sufragan Trewirski Hontheim, niepodejrzany tu wcale, bo on to pod imieniem „Febroniusza“ utorował na ziemi niemieckiéj drogę Gallikanizmowi, który bił w powagę Papieża i przeciw Papieżowi był zwrócony. O nim powiedzieli przeciwnicy naszéj relikwii, że „nikomu na myśl nie przyjdzie podejrzywać jego pilności i usposobienia“ (Gildemeister i von Sybel). Hontheim pisze, że miał polecenie zreformować brewiarz Trewirski. Zasady jego „krytycznéj metody“ były strasznie surowe i przesadzone, a mówi on: „Tradycyi kościelnych trzeba tak długo się trzymać, dopóki nie postawi

przeciwnik dowodów przekonywających, że są fałszywe, podsunięte i niedorzeczne, bo dla tego że całe wieki one istnieją i przez biskupów są zatwierdzone, mają one po swéj stronie znamię prawdopodobieństwa, szczególniéj jeżeli są starożytne. Nie rzadko to się zdarza, że rzeczy, które w przebiegu czasu uważano za zupełnie przepadłe, przypadkiem nieprzewidzianym znów na jaw wypływają. Dla tego trzeba ostróżnie brać się do dzieła, jeżeli się chce przekroczyć granice pociągnięte przez tradycyą przodków. Myśmy częściéj zrobili to doświadczenie, że te granice usuwali mężowie krytyki w tym i przeszłym wieku wśród chwilowych poklasków wielu, ale że znów niedługo potem inni z nowemi i lepszemi dowodami, z równym i większym poklaskiem uczonych je przywracali. Za wiele oczywiście musianoby zburzyć, gdyby chciano surowość krytyki dzisiejszéj, która pobożne tradycye łatwo miesza z poezyą ludową i dobre nasienie często wyrywa z zielskiem, zastósować do brewiarzy, martyrologiów, żywotów Świętych, które dziś jeszcze ludzie rozsądniejsi uważają za autentyczne."

Najsurowsi więc krytycy nie żądają dla moralnéj pewności przy czci relikwii co do ich autentyczności więcéj nad świadectwo, że na jednem miejscu rzeczywiście oddawna oddawano cześć relikwii; zadowalniają się już „znakami prawdopodobnemi czci od wieków oddawanéj" i tak długo trzymają się tradycyi, dopóki nie mówią przeciw niéj „dowody przekonywające." Wszystko to dla tego, że świadectwo przodków, których z góry, mianowicie w tak ważnych sprawach kultu publicznego, uważać musimy za uczciwych i pewnych świadków, daje pewność moralną. Dla tego też wydala św. Kongregacya Soboru dekret, że wizytator biskupi, „jeżeli na wizytacyi znajdzie stare relikwie, którym z powodu zawieruch czasowych albo opieszałości stróżów świętości braknie piśmiennego autentyku, ma pozostawić te relikwie ku czci, któréj aż dotąd zażywały" (Ferraris, Visitare n. 95).

Znane to zresztą z historyi, z jaką troskliwością czuwał zawsze Kościół nad tem, aby nie było nadużyć pod względem relikwii, i od najdawniejszych czasów na synodach wydawał wyroki, zakazujące surowo wszelkich nadużyć zabobonnych z relikwiami. I dzisiaj bada on każdą tak ostrożnie, ściśle, surowo, jak pewnie żadne państwo nie bada tam nawet, gdzie chodzi o życie i zdrowie obywateli. — Dzisiaj nie wolno żadnéj relikwii, chociażby z Rzymu pochodziła, wystawiać ku czci publicznéj, dopóki biskup dyecezalny nie przejrzy i nie uzna dokumentów do niéj się odnoszących.

Na téj podstawie opieramy i my nasze badania, uprzedzając, że o pewność moralną nam chodzi, czy i o ile tunica inconsutilis, którą

posiada tum Trewirski od niepamiętnych czasów bez przerwy, która od wielu set lat doznaje wielkiéj czci publicznéj, którą zawsze uważano za największy klejnot tumu Trewirskiego i przechowywano tamże w wielkim ołtarzu, i którą arcybiskupi sami wystawiali ku czci publicznéj, jest i może być autentyczną. Skrzynka, w któréj święta suknia się znajdowała aż do r. 1512, w którym wystawioną została, była opatrzona przy podniesieniu w r. 1512 w wielką pieczęć arcybiskupa na znak autentyczności (Enen), a relikwia sama była opatrzona w napis: „to jest suknia nieszyta Pana naszego i Zbawiciela Chrystusa Jezusa“ (Trithemius Annal. Hirs.). Suknia ta święta nosi zatem na sobie prawdopodobne znaki czci starożytnéj, która opiera się na jednozgodnéj tradycyi przeszłości. Żeby ta tradycya była fałszywa, podsunięta albo nierozumna, tego do dzisiaj nikt nie dowiódł. To przyzna każdy uczciwy przeciwnik.

2. Suknią tę świętą posiada Trewir z daru cesarzowy św. Heleny, która przysłała ją dotąd z różnemi innemi relikwiami, jak z gwoździem, którym ciało Jezusa do krzyża było przybite i z nożem z ostatniéj wieczerzy Zbawiciela. Że właśnie Trewir wybrała sobie i ulubiła święta cesarzowa, to ztąd pochodzi, że w Trewirze miała ujrzeć światło dzienne. Taka jest starożytna tradycya w całéj Frankonii i tak czytamy w kronice Almanna, pochodzącéj z czasu około 870 r. Jest to oczywiście tylko tradycya, nie poparta niezbitemi dowodami, ale też nie zbita silnemi argumentami, bo i starszy grecki historyk z VI wieku Prokop, przemawiając za Drepanum, jako miejscem jéj urodzenia, mówi: φασιν — mówią, a na stwierdzenie zdania swojego nie może przytoczyć ani jednego z najstarszych historyków. O téj kwestyi zresztą piszą Bolandyści: „Famosissimam hanc litem, quae tot eruditorum ingenia in varias diu multumque distraxit sententias, nec decisam esse hucusque, nec porro hic decidendam fide historice certa.“ Bądź jak bądź wiązały św. Helenę ścisłe stósunki z Trewirem. Stwierdza to stara tradycya z Bezançon. Hugo de Flavigny opowiada w kronice swojéj (Monum. VIII p. 298), że Helena w czasie, kiedy Konstanty wyszedł na wojnę przeciw Maksencyuszowi, przyszła z wielką świtą z Trewiru do Bezançon, aby w modlitwach, łzach i postach uprosić w małym kościółku św. Szczepana zwycięztwo dla syna; złożyła ślub, że przebuduje kościółek, który też spełniła (*Acta s. S.* III Aug. p. 570). Że św. Helenę bliższe stósunki łączyły z Trewirem, przemawiają za tem pieniążki bite na jéj cześć w Trewirze. Takich pieniążków z czasów cesarzów pierwszych czasów aż do upadku rzymskiego państwa znaleziono bardzo wiele w okolicach Trewiru, a pochodziły one z różnych mennic, pomiędzy

innemi i z Trewiru. Pomiędzy niemi znajdują się pieniążki z r. 323 z głową lub popiersiem Heleny, matki Konstantyna i z napisem: securitas rei publicae albo pax publica. Euzebiusz, historyk, opowiada, że Konstanty chciał uczcić swą matkę i nawet złote pieniążki na jéj cześć bić kazał. Sławny numizmatyk Marchant podaje 80 różnych gatunków pieniążków bitych na cześć Heleny, z których więcéj jak 20 pochodzi z mennicy trewirskiéj. To dowodzi szczególniejszych stósunków św. Heleny do Trewiru. Almann pisząc w kronice o przesłaniu relikwii, mówi: „Qua dignitate admirabili et optanda volebat munire et insignire *suam regionem*, ut quae erat toto mundo columna restitutionis per inventionem sanctae crucis, esset et decus speciale aliquatenus patriae suae.“

W r. 292 został mąż św. Heleny Konstancyusz Chlorus przez cesarzy Dyoklecyana i Maksymiana przyjęty jako cezar na współrządzcę i zostało mu powierzone panowanie nad Galią, Hiszpanią i Brytanią. Jak przed nim cesarz Maksymian, tak i on miał rezydencyą w Trewirze, aż póki niepokoje wojenne w Brytanii nie zmusiły go do opuszczenia Trewiru. Konstancyusz wprawdzie ze względów politycznych rozerwał węzły małżeńskie z Heleną, ale po śmierci jego 306 r. powołał ją na dwór swój Konstanty. Euzebiusz opowiada, że Konstanty bardzo ją kochał, dla tego niepodobna przypuścić, aby była miała zdala od niego mieszkać. Bolandyści dla tego oświadczają się za tem, że mieszkała potem w Trewirze i tutaj pomiędzy 306 a 312 dopełniło się jéj nawrócenie. Tu udzielił jéj chrzest św. biskup Trewirski św. Agrycyusz. Wszystko to przemawia za tem, że szczególniejsze stósunki łączyły ją z Trewirem.

I nikt całéj téj tradycyi do dzisiaj nie obalił, a my możemy tutaj powołać się na słowa Calmeta, powagi wielkiéj na polu krytyki historycznéj, które wypowiedział na początku swojéj historyi ziemi Trewirskiéj: „Trzeba wielką stawiać różnicę między stałemi, równobrzmiącemi, staremi, powszechnemi tradycyami wielkich kościołów odnośnie do faktów historycznych pierwszego czasu ówczesnych ich założycieli a między nowoczesnemi, niestałemi, wątpliwemi tradycyami. Pierwsze zasługują na zupełną uwagę, a poddawać je w wątpliwość, byłoby to to samo, co wstrząsać podwalinami prawdy i całą historyą rzucać na niebezpieczne flukta pyrrhonizmu (powątpiewania). W pewnem poszanowaniu trzeba mieć zawsze wszystko, co pochodzi od przodków i trzeba przypuszczać, że z wszelką troskliwością szukali oni pewności i szczerze i wiernie podawali to, co od przodków swoich odbierali. Ale do ludowych tradycyi, które wynalazła łatwowierność ludów, miłość ojczyzny,

pragnienie przypisania sobie sławnego starożytnego pochodzenia, można mieć niezaufanie; wolno je badać troskliwie, zastósować do nich reguły krytyki surowéj, aby się o prawdzie upewnić, prawdę od fałszu odróżnić, wątpliwe oddzielić od pewnego. Ale i tu trzeba przestrzedz przed ostatecznością, aby nie powątpiewać o wszystkiem i nie obalać całéj historyi dla kilku błędnych okoliczności lub dla pochodzenia źle uzasadnionego. Tradycye ludowe opierają się zwykle na faktach pewnych i niewątpliwych; podsuwają prawdy, których w sposób rozumny zaprzeczyć nie można."

Tradycye o stósunkach św. Heleny do Trewiru należą do tradycyi powszechnych, ciągłych, starożytnych; bo niezmiennie przechowały się przez wszystkie wieki nie tylko w Trewirze ale i na około w Frankonii. Jest to dziwnem zjawiskiem, że najstarszą wzmiankę o tem uczynił nie autor Trewirski, lecz Benedyktyn Altmann z Hautvilliers, który pisał z rozkazu arcybiskupa Rhemeńskiego Hinkmara. Altmanna nie można dla tego posądzić o patryotyzm lokalny i szczególniejszą dla Trewiru skłonność, zwłaszcza, że to był czas wielkich niesnasek i walk o wyższość między Trewirem a Rheims. Altmann jednakże pisząc pod okiem Hinkmara, wielkiego zwolennika praw miasta Rheims, pisze, że św. Helena urodziła się w Trewirze, że dom jéj stał się kościołem i że ku czci Apostoła Piotra św. do godności stolicy metropolitalnéj wyniesiony został. Prawda, że to pisane w wieku IX, ale Trewir nie ma pisanéj najstarszéj kroniki, bo najstarsze tradycye stracił w wielkich pożarach i wojnach; jednakże rezultaty nowszych wykopalisk, badań i odkryć w Trewirze i okolicy stwierdziły tradycyą w istotnych jéj punktach, i dla tego, chociaż one nie wychodzą ponad wiek VIII i IX, możemy zupełną dać im wiarę.

Altmann wyżéj wspomniany stwierdza w w. IX fakt, że do Trewiru relikwie wysłane zostały, kiedy mówi: „Helena zapełniła różnemi relikwiami męczenników skrzynią, w którą schowała i nóż, którym się Pan nasz, Chrystus Jezus posługiwał przy świętéj uczcie. Tym darem cudownym i pożądanym chciała ona osłonić i odznaczyć ojczyznę swoją (suam regionem: to jest: Trewir; Helena oriunda Treviris, jak wyżéj powiedział), aby ta, która całéj ziemi była filarem odrodzenia przez znalezienie krzyża św., ojczyznie swojéj (patriae suae) w jakibądź sposób stała się szczególniejszą ozdobą." Altmann czerpał wiadomości swoje po części w Bezançon. I tam więc przechowywała się ta sama tradycya o relikwiach Trewirskich.

Altmann mówi wprawdzie, że św. Helena posłała do Trewiru „relikwie męczenników", ale to nie sprzeciwa się wcale tradycyi, że po-

między niemi były i relikwie Zbawiciela, bo wymienia wyraźnie nóż, którym się Zbawiciel posługiwał przy ostatniéj wieczerzy, a na innem miejscu i tę relikwią obejmuje ogólnem wyrażeniem „relikwie męczenników.“ Szczegółowiéj opisuje to wszystko, co w skrzynce téj się mieściło, biograf (z 1050—1072) Agrycyusza, biskupa Trewirskiego i opowiada, że w niéj znajdowało się „ciało św. Macieja, które św. Helena przeniosła z Judei, gwóźdź, którym ciało Chrystusa było do krzyża przybite, nóż, którym Pan nasz Chrystus Jezus posługiwał się przy ostatniéj wieczerzy, razem z resztą relikwii Jezusa.“ Pomiędzy „resztą relikwii“, musiał on niechybnie na pierwszem miejscu mieć na oku relikwią sukni św., gdyż wspominając o nich dziesięć razy, żadnéj innéj prócz gwoździa i noża z téj skrzyni nie wspomina. Nadmienić tu jeszcze wypada, że biografia ta była napisana dla klas wykształconych, a te jéj nie zaczepiały, ale z czcią przyjęły.

Zkąd św. Helena dostała świętą suknią, trudno dzisiaj rozstrzygnąć. Historyk Euzebiusz opowiada, że w końcu żywota (326) swego odbyła pielgrzymkę do Palestyny, „aby przejść przez kraj czcigodny i w troskliwości królewskiéj odwiedzić prowincye wschodu, miasta i pokolenia.“ Znaną to jest rzeczą, jak na téj pielgrzymce znalazła cudem krzyż św. i gwoździe. Bezwątpienia dowiadywała się ona i o inne relikwie Zbawiciela i Świętych. Najgłówniejsze zaś relikwie Zbawiciela pojawiły się w ogóle dopiero w czasie, kiedy Kościół wolność uzyskał a obrzędy chrześciańskie wolno było publicznie odprawiać. Niektóre, jak lanca św. wyszły z ukrycia dopiero w wiele późniejszych latach, a jednak nie ulega to wątpliwości, że pierwsi chrześcianie wiernie przechowali te święte pamiątki po Zbawicielu.

Być może, że św. Helena przyniosła sama z Palestyny świętą suknią. Historya nic o tem nie opowiada. Tradycya Trewirska nie przemawia za tem, żeby sama ją była przyniosła z Palestyny. Po wystawieniu jéj w r. 1512 twierdzono często, że św. suknia została z Lateranu do Trewiru przeniesiona i ztąd pochodzą one wieści, że relikwia ta znajduje się również w Lateranie. Z tem wszystkiem jest to prawdą, że nie ma świadectw pozytywnych historycznych w téj kwestyi, ale nie ma także dowodów zbijających tradycyą.

3. Za autentycznością św. relikwii przemawiają bardzo stare świadectwa i tradycya bardzo wielu wieków; przemawia za nią sama relikwia jak ją opisywali i opisują ci, którzy z wiarą głęboką i znamionującą wielkie przywiązanie i miłość ku Kościołowi i jego praktykom ją badali, oglądali.

Najstarszych świadectw pisanych nie ma, jakeśmy to wyżéj wspo-

mnieli, bo ognie i wojny zniweczyły tradycye pisane. Nadto w dawniejszych stuleciach z świętéj trwożliwości i czci nie otwierano g r o b ó w świętych i skrzynek z relikwiami, nie podnoszono relikwii ani ich publicznie nie wystawiano. Wiemy to z listu Pap. Grzegorza W., napisanego do cesarzowy Konstantyny w Konstantynopolu, któréj zamiast żądanéj głowy i chustki św. Pawła, posłał małą część łańcucha, którym Święty był skrępowany. Pisze on tam: „w krajach rzymskich i na całym Zachodzie uważają dotykanie ciał Świętych za niedozwolone, za świętokradztwo nawet. Kto się na to odważy, tego bezczelność nie ujdzie bezkarnie.“ Dopiero w w. IX zaczęto powszechnie podnosić relikwie i wystawiać na ołtarzach. Nadto wyróżnia się to szczególniéj w naszym przypadku, że Trewir ulegał po kilkakrotnie spustoszeniu wśród wędrówek ludów, — niszczyli go i burzyli Wandalowie, Frankowie, Hunnowie, a szczególniéj Normanowie, burzyli świątynie i wszelkie tradycye. W Trewirze szczególniéj w 5 i 9 wieku zginęło wiele piśmiennych pamiątek z dawniejszych czasów, jak się skarżą na to prawie powszechnie historycy Trewiru po walkach Normanów. Kanonik Wilmowsky, znany archeolog znalazł przy wykopaliskach swoich na 7 stopni pod dzisiejszą powierzchnią skorupę popiolu na 2—8 cali szeroką, pochodzącą z czasów spustoszeń i ogni onego czasu, wśród których ginęły pisane tradycye.

Jednakże mamy świadectwa późniejsze, odnoszące się do naszéj relikwii.

a) W skarbcu katedry Trewirskiéj przechowują tablicę z kości słoniowéj z bardzo bogatemi ornamentykami. Znawcy starożytności podzieleni są w zdaniach co do czasu jéj powstania: przyjmują czas między 4 a 10 wiekiem. Kongres archeologiczny Frankfurski r. 1846 zadecydował, że może pochodzić z 4 wieku. Na téj tablicy jest wyryty następujący obraz:

Na wozie siedzą dwaj biskupi i trzymają przed sobą skrzynkę, która zdaje się kryć w sobie coś bardzo kosztownego. Na około tego stoi lud; z okien domów poruszają się kadzielnice. W skrzyni musi zatem być coś świętego; nie Najświętszy Sakrament, bo tak go nigdy nie przenosili, a zatem cenne relikwie, które przenoszą z jednego kościoła do drugiego. Pochód wychodzi tu z kościoła na lewo, w którym z obrazu Chrystusa na nim umieszczonego rozpoznawano Lateran w Rzymie, i idzie do innego kościoła, u którego bramy stoi figura niewieścia, jak się zdaje, chcąca odebrać relikwie. Trzyma ona krzyż w ręce, a to jest emblemat świętéj cesarzowy Heleny. Tradycya mówi,

że to obraz przeniesienia relikwii świętéj sukni z Lateranu do katedry Trewirskiéj za sprawą św. Heleny.

b) Drugie świadectwo mamy w t. zw. dyplomie Sylwestra. Jest to stary dokument, a tak nazwany, że go Pap. Sylwester (314—335) miał napisać. W téj formie, w jakiéj obecnie istnieje, nie pochodzi on jednakże od onego Papieża, lecz z późniejszych czasów. Kiedy pierwotny dokument zaginął, miał biskup Trewirski Woluzyan, który żył w V wieku, na podstawie starych tradycyi spisać treść jego dawniejszą. Brzmi on, jak go podaje zbiór dokumentów arcyb. Balduina († 1354), jak następuje:

„Jak w pogaństwie z własnéj mocy, tak odbierz teraz, prymasie Trewirski (książę Kościoła) duchowne przewodnictwo nad Gallami i Germanami, które Piotr, głowa Kościoła, laską swoją przed wszystkimi biskupami tych narodów w pierwszych nauczycielach religii chrześciańskiéj, Eucharyuszu, Waleryuszu i Maternie, jako tobie przysługujące oznaczył, zmniejszywszy poniekąd godność swoją, aby ci ustąpić w niéj udziału. To przewodnictwo odnawiam ja i zatwierdzam, Sylwester, sługa jego i niegodny następca, przez patryarchę Agrycyusza w Antyochii, ku czci ojczyzny pani cesarzowy Heleny, która pochodzi z téj metropolii. Wspaniałomyślnie ona ją wzbogaciła i szczególniéj wyróżniła przez apostoła Macieja, którego ciało przeniosła z Judei, przez inne relikwie, jak tunikę i gwóźdź Pana, głowę Papieża Korneliusza, ząb św. Piotra, sandały św. apostoła Andrzeja, i wiele innych darów...“ Tu więc mamy wyraźną wzmiankę o tunice, t. j. świętéj sukni Zbawiciela obok innych relikwii, które po dziś dzień pokazują w Trewirze.

c) *Gesta Trevirorum*, źródło historyczne dla Trewiru na czas XII wieku wspomina o tem, że w Trewirze jest przechowana św. suknia Zbawiciela, jako o rzeczy samo z siebie się rozumiejącéj i powszechnie znanéj. Czytamy w nich: „W dniu poświęcenia katedry, które przypada na święto (apostołów) Filipa i Jakóba, poświęcił arcybiskup wielki ołtarz z wielką uroczystością i nabożeństwem, i włożył tunikę Pana z wielką czcią i nabożeństwem mężów pobożnych w ołtarz św. Piotra w r. 1196 po narodz. Chr.“ Arcybiskupem, o którym tu mowa, był Jan, następca Hilina, który powiększył starą rzymską budowę katedry na wschód o chór. W tych więc *Gesta Trevirorum* mamy z r. 1196 najniechybniejsze świadectwo na to, że wtenczas znajdowała się w Trewirze św. suknia i że odnośna władza Kościoła to uznawała.

d) W życiorysie św. Agrycyusza, biskupa Trewirskiego († około 335), „najkosztowniejszym pomniku historyi Trewirskiéj“, jak go nazywa prof. Waitz, napisanym w czasie między 1050 a 1072, opowiada autor,

że on przyniósł z polecenia Pap. Sylwestra i św. Heleny do Trewiru św. relikwie św. Macieja, nóż z ostatniéj wieczerzy, gwóźdź św. i inne relikwie Zbawiciela; a potem mówi doslownie: ,,Że zaś i inne relikwie Zbawiciela przyniósł, które nie mniejszéj czci są godne jak gwóźdź, o tem świadczy przywiléj wyżéj wspomniany (dyplom Sylwestra), a poświęcony przez niego w mieście Trewirze czci księcia Apostołów kościół szczyci się, że je przechowuje w skarbcu swoim (in sui thesauri gazofilatio). Jak wielka zaś cześć się należy tym relikwiom, widać mojem zdaniem z tego, że złożyły dowód świętości. Z tradycyi przodków najprawdziwszéj dowiedzieliśmy się (verissima namque majorum relatione didicimus), że bardzo pobożny biskup téj metropolii, kiedy słyszał różne zdania (diversas aestimationes) ludzi o onych relikwiach Zbawiciela, gdyż jedni twierdzili, że jest nią nieszyta suknia Zbawiciela, inni zaś, że jest nią płaszcz purpurowy, w który był ubrany za życia swego, inni zaś mniemali, że tym zakładem miłości są sandały (caligas) Zbawiciela, kiedy — mówię — zbadaniem prawdy pragnął koniec położyć téj różnicy zdań, rozporządził po wspólnéj naradzie z ludem, duchowieństwem świeckiem i zakonnem post trzydniowy dla całego miasta z prośbą pokorną, aby wierni wspólnie uprosili łaskę u Boga, aby łaskawem jego zezwoleniem jednemu z nich było dozwolone przypatrzyć się téj wielkiéj tajemnicy. Po poście zgromadziło się duchowieństwo i lud miasta w kościele św. Piotra (katedrze), który jest stróżem tego skarbu. Wybrano z ludu zakonnika szczególniejszéj pobożności; ten miał przypatrzyć się tajemnicy Zbawiciela i pasterzowi objawić. Otworzył więc skrzynią, w któréj św. Agrycyusz skarb schował, ale kiedy wieko podniósł, aby wejrzeć, odebrało mu tajemnicze zrządzenie boże, przeciw któremu nic nie może mądrość ludzka, światło ócz. Dla tego sądzili wszyscy ludzie większéj mądrości i roztropności wskutek ślepoty, którą taki mąż porażony został, że taka jest wola Boga, aby grzesznik nigdy nie był przypuszczany do oglądania tego, co ani sprawiedliwy oglądaćby nie powinien. Od téj godziny nikt nie odważył się więcéj otwierać skrzynki.“

Z opowiadania tego widać, że w owym czasie wiedziano, iż w Trewirze znajduje się suknia św., że znajduje się na pewno w katedrze, że była zamknięta w skrzynce, w którą włożyła ją św. Helena z Agrycyuszem. Skrzynka ta stała w skarbcu katedralnym, bo ten „szczyci się tem, że przechowuje w skrzyni relikwie“, a od niepamiętnych czasów znajduje się ona w skarbcu katedralnym. Oczywiście można przypuścić, że historya o onem oślepieniu jest może poetycznem zmyśleniem, ale tego nie można zaprzeczyć, że cała opowieść oparta jest

na fakcie otworzenia skrzyni, bo autor powołuje się na verissima majorum relatio. To jest zatem faktem, że w w. XI przechowywana była w katedrze Trewirskiéj skrzynia z suknią Zbawiciela i że na pierwszem miejscu domyślano się onéj sukni nieszytéj, którą też rzeczywiście znaleziono późniéj po otworzeniu skrzynki.

e) List cesarza Fryderyka I do arcybiskupa Trewirskiego Hilina z r. 1157 wspomina wyraźnie, że to miasto posiada świętą suknią i uważa to jako rzecz znaną powszechnie. Krytyka nie uznaje autentyczności tego listu jako listu cesarskiego, ale uznaje, że pochodzi z onego czasu.

4. Pewną trudność sprawiają tu przeciwnicy naszego zdania, twierdząc, że sukni, o któréj tu mowa, jest kilka na świecie. W r. 1844 z okazyi wystawienia św. sukni wydali przeciwnicy pismo pod tytułem: „Der hl. Rock zu Trier und die 20 anderen ungenähten heiligen Röcke", a w niem chcieli udowodnić, że Kościół nakazał czcić kilka sukni, a każda z nich miała być tą, o którą żołnierze pod krzyżem los rzucali. To wszystko rozbili w puch historycy katoliccy.

a) Suknia święta, mówią jedni, znajduje się w Lateranie, a powołują się na księgę relikwii, napisaną przez dyakona Jana, a poświęconą Papieżowi Aleksandrowi III († 1181), w któréj pomiędzy innemi wyłuszczona jest suknia nieszyta (tunica inconsutilis) Zbawiciela, „którą Marya Panna synowi swemu, Panu naszemu Jezusowi Chrystusowi zrobiła, a która przy jego śmierci losowana przez żołnierzy, nie została rozdarta. Dopóki Zbawiciel ją tam przechowuje, nie będzie żadna herezya albo rozterki wiary miały długiego powodzenia." Książka jednakże, o któréj mowa, została z czasem rozszerzoną, niejedno w nią późniéj wtrącone, jak to udowodniono późniejszemi dodatkami z r. 1260 i 1297; mogła więc i wzmianka o sukni być późniéj wtrącona. Tunica inconsutilis jest z pewnością umieszczona na wielkiéj tablicy relikwii laterańskich, dziś jeszcze zachowanéj, a sporządzonéj 1291, niemniéj i na innéj mniejszéj z w. XIV, gdzie jest podana jako chlamys inconsutilis. Wspominają o niéj i w r. 1290 minoryta Marcin i kronika św. Idziego z w. XV. „Mirabilia" Jordana nie wspominają o tunica inconsutilis, lecz mówią o koszuli (indusium, camisia, camicia), którą Marya zrobiła boskiemu swemu Synowi. Gerberon i Chifflet opisują tę relikwią, że jest z grubego płótna, szyta i maleńka, dla tego będzie to pewnie sukienka Jezusowa z dziecięctwa jego. — Na te wszystkie dokumenta zwracamy tu uwagę, że pochodzą dopiero z XII wieku, wielka ona tablica dopiero z końca XIII wieku, kiedy tymczasem o relikwii w Trewirze mamy pewne wiadomości w XI wieku. Zaś Papież Leon X

w buli odpustowéj z r. 1515, odnoszącéj się do wystawienia sukni w r. 1512, odwołuje się na dyplom Sylwestra, tradycye Trewirskie co do relikwii i rozporządza, aby ją co siedem lat wystawiano; udziela nadto pielgrzymom odpust zupełny. Papież tedy sam przyjął, że święta suknia Jezusa w Trewirze się znajduje. Bulla dowodzi zaś, że w w. XVI patryarchalny kościół Laterański nie rościł sobie żadnych do tego pretensyi, aby miał posiadać św. suknią Zbawiciela. — Archiwaryusz Lateranu napisał w bież. roku do sekretarza biskupiego ks. dr. Willemsa na jego zapytania, że „(opisana powyżéj) tablica z napisami dzisiaj jest jedynym dokumentem w Lateranie, wspominającym jakbądź tunica inconsutilis. O relikwii zaś saméj nikt nic nie wie; w archiwum laterańskiem nie ma ani jednego dokumentu, któryby w jakibądź sposób przemawiał przeciw tradycyi Trewiru, że tamże św. suknia się znajduje.“ Przypuszcza on, że tunika wskutek jakiegoś pomieszania z jedną znajdujących się tamże relikwii sukien Zbawiciela zakradła się do onéj wielkiéj tablicy napisów. Mówi także archiwaryusz, że wiadomości o relikwiach w sukniach Zbawiciela na Lateranie sięgają najwyżéj aż do r. 1023, a więc bodaj tak daleko jak tradycye co do sukni świętéj w Trewirze.

b) W Argenteuil ma być także suknia Jezusowa. Istnieje dokument, podług którego arcybiskup Hugo z Rouen z dziesięciu biskupami i dziesięciu opatami w r. 1156 w klasztorze Argenteuil „suknią chłopca Jezusa (cappam pueri Jesu), która od starożytnych czasów była złożona z czcią wielką pomiędzy skarbami owego kościoła, widział, podniósł i wystawił ku czci publicznéj.“ Jest to najstarsza wzmianka historyczna, jaką posiadamy o relikwii w Argenteuil. Autentyczność tego dokumentu zaczepiają historycy, chociaż przypuszczają, że treść jego jest prawdziwa. W obronie téj relikwii występowali różni mężowie w w. 12, 13 i 14 i wszyscy mówią, że była to suknia, którą Najśw. Panna zrobiła Jezusowi, kiedy był chłopcem. Nowsi autorowie mówią, że rosła ona razem z Jezusem, a ma być oną suknią nieszytą Jezusa, o którą żołnierze los rzucali. Ruinart, Follet, Fleury występowali w jéj obronie. Dokumentu jednak na nią nie ma żadnego; dzisiaj nie ma jéj w całości podług protokułu oficyalnego. Została ona podzielona na cztery części, które są koloru purpurowego i z wełny tkane. Jaką one suknią stanowiły, dzisiaj tego powiedzieć nie można; w dzisiejszych jednakże rozmiarach bodajby starczyła na połowę tuniki, o któréj tutaj mowa.*)

*) W początku sierpnia r. b. przybyła deputacya z Argenteuil do Trewiru, aby porównać suknią trewirską z szatą przechowywaną w Argenteuil. Proboszcz z Argenteuil miał oświadczyć, iż o prawdziwości sukni św. w Trewirze wątpić niepodobna.

Bądź jak bądź Trewirskiéj sukni św. ona w niczem nie ujmuje powagi; mogła być także suknią Jezusa bądź w jego młodości, bądź też i późniéj — jako płaszcz lub suknia spodnia, ale w téj formie i w tych rozmiarach nie mogła być oną suknią, o którą los rzucali. Cappa pueri Jesu nazywają ją najstarsze kroniki, a więc nie tuniką, lecz suknią chłopca Jezusa.

c) Przeciwnicy naszéj relikwii wspominają wreszcie relikwią w dawniejszéj kaplicy arcybiskupiéj w Trewirze. W r. 1627 podarował arcybiskup Krzysztof von Sötern księżniczce austryackiéj Izabeli połowę jednéj części tuniki Zbawiciela (medietas partis ejus tunicae Salvatoris). Tę relikwią przechowywano w postumencie złotego krzyża w kaplicy arcybiskupiéj już od czasów jego poprzedników. Arcybiskup dał na to świadectwo w autentyku. Kapituła katedralna podniosła protest przeciw temu i oświadczyła, że relikwia nie jest autentyczna, bo różni się w kolorze i materyi od sukni w katedrze złożonéj. Kapituła niesłusznie odmówiła téj sukni autentyczności, gdyż mogła ona pochodzić z innéj sukni, a Arcybiskup w dokumencie nie powiedział o niéj, że pochodzi z sukni nieszytéj, ani że pochodzi z sukni w katedrze przechowywanéj, o co prosiła księżniczka w piśmie do Kapituły wystósowanem. Arcybiskup też czuł się obrażonym oświadczeniem Kapituły i zapozwał ją przed sąd duchowny, oskarżywszy ją o pogardę swojéj relikwii. Pierwszego lutego 1631 zapadł wyrok na niekorzyść Kapituły. Wyrok ten podpisali biskupi sufragani Trewirski i Spirski, apostolski protonotaryusz de Ninis i oficyał Busch, a brzmienie jego jest, że „wymieniona św. partykuła z tuniki, która to partykuła we wspomnianym krzyżu pod napisem: »z tuniki Pana« się przechowuje, aż dotąd słusznie i sprawiedliwie jako partykuła z tuniki Pana była przechowana i czczona... i w przyszłości równa cześć ma się jéj oddawać... nie uwłaczając świętéj nieszytéj tunice Zbawiciela, która w Trewirskim metropolitalnym kościele ze czcią jest przechowana, z nabożeństwem bywa odwiedzana i słusznie zawsze była w czci i jest jeszcze.“ Wyrok ten w tym samym roku został w Rzymie zatwierdzony. Zdaje się to być ostatni wyrok w téj sprawie.

Wyrok ten ogranicza się na stanowisko czysto jurystyczno-kanonistyczne. W rzeczy saméj relikwia w kaplicy arcybiskupiéj od wielu wieków była jako część tuniki Zbawiciela przechowywana i doznawała czci szczególnéj pod okiem i opieką arcybiskupów; dowodów na to, że nie jest autentyczna, nie było, więc można ją było słusznie i nadal czcić jako relikwią Zbawiciela. Wyrok nie zwraca wcale uwagi na powody podane przez Kapitułę co do różnicy w kolorze, materyi i grubości obu

relikwii, bo nie przedstawia partykuły jako części onéj tunica inconsutilis w katedrze przechowanéj; tą kwestyą w ogóle wcale się wyrok nie zajmuje, a kładzie przycisk na cześć, jaką jéj słusznie oddawano Nie mamy tu więc drugiéj sukni nieszytéj, lecz partykułę tuniki Zbawiciela.

Z wszystkiego tego jednak to jedno wynika na pewno, że obie strony, Arcybiskup i Kapituła byli do tyla przekonani o autentyczności świętéj sukni w katedrze przechowanéj, że Kapituła właśnie z tego przekonania czerpała powody na udowodnienie, iż partykuła w arcybiskupiéj kaplicy nie jest autentyczna, zaś Arcybiskup i sąd jego nie tylko nie powątpiewali o tych powodach, ale najświetniejsze oddali świadectwo autentyczności relikwii w katedrze umieszczonéj.

5. Suknia św. więc w Trewirze przechowana jest suknią Zbawiciela nieszytą, o którą żołnierze przy ukrzyżowaniu los rzucali.

W r. 1810 badano tę świętą relikwią i wtenczas znaleziono wedle obszernego referatu ówczesnego wikaryusza jeneralnego Cordela, że „nie było na niéj żadnego znaku, aby była szyta, ale że tylna strona (sukni) była gazą pociągnięta, która w kilku miejscach się rozdarła i zwieszała w nitkach; strona przednia zaś była pokryta materyą adamaszkową w kwiaty czerwone, która w większéj części zniknęła i tylko w listkach pojedyńczych leżała na sukni; na najniższym skrawku znaleziono szwy, pochodzące z późniejszego czasu, które miały tylko podtrzymywać pokrowiec.“ Podobne spostrzeżenia zrobiono w r. 1844 przy badaniu sukni. Clemens opierając się na referacie świadków naocznych ówczesnych pisze: „Przy najściślejszem badaniu, które podjęto przed zamknięciem relikwii, okazało się, że suknia przedstawiająca na pierwsze wejrzenie tylko jedną jedyną suknią, składa się z dwóch sukien równéj formy i wielkości, z których jedna jedwabna zielonawego koloru służy drugiéj za podbitkę. Obie przylegają tak do siebie, że oko oddzielić ich nie może; a jednak nie stanowią jedności, bo można je oddzielić. Na sukni zwierzchniéj, któréj materyi dziś rozpoznać nie można, bo ząb czasu na niéj się uwydatnił i pod którą dla jéj ochrony podłożono w czasach późniejszych inną — bo jest jeszcze mocna i w zupełności zachowana — widać na kilku miejscach ślady zniszczenia, bo czas je strawił, zniszczył tak, że przy silniejszych poruszeniach kawałki z niéj odpadają. Aby uchronić od tego odpadania, pociągnięto prawdopodobnie św. suknią gazą, która dziś tylko na jednem miejscu się znajduje. Adamaszek czerwonokwiecisty na przedniéj stronie, o którym mówi Cordel, a który w r. 1810 po największéj części miał był zniknąć i tylko w listkach przylegał, był niewątpliwie suknią samą zwierzchnią, na któréj znajdują się także figury.“ Cordel powiedział: że „odkryto

na niéj głowę zwierzęcia"; podobnie mówi i Enen z okazyi wystawy w r. 1512: „suknia jest w cudowne kwiaty z rzadkiemi figurami."

Ten sam prawie rezultat wykazały poszukiwania w ubiegłym roku w dniach od 6 do 11 lipca podjęte. Protokuł spisany z okazyi tego poszukiwania, podjętego przez Biskupa Trewirskiego w obecności Kapituły i kilku świeckich mężów jako znawców, mówi: „relikwia składa się w całości swojéj z trzech materyi położonych jedna na drugiéj, z których wierzchnia strona okazuje w główněj części materyą jedwabną kwiecistą, spodnia strona materyą gazową (crêpe de Chine)... Materya spodnia jest jedwabna gładka; wewnątrz widać kanty z tkanki, które z dwóch stron okalają kawał większy czteroboczny materyi. Reszta materyi zdaje się składać z jedwabiu... Pomiędzy materyą wierzchnią i spodnią znajdują się kawały materyi spojone, które leżą między obiema pokładami materyi. Te kawały stanowiły niewątpliwie pierwotnie całą suknią."

Podług świadectw zgodnych trzeba przy relikwii rozróżniać cztery pokłady materyi czyli części sukni: po pierwsze, „materyą jedwabną kwiecistą położoną tylko na przedniéj stronie", którą Cordel nazywa adamaszkiem w kwiaty czerwone; po drugie, właściwą relikwią w formie sukni zamkniętéj na wszystkie strony, z krótkiemi ale obszernemi rękawami; po trzecie, nazwany w protokule „gladki jedwab", który leży w różnych zespojonych z sobą kawałkach między stroną wierzchnią a spodnią relikwii; ostatecznie po czwarte, pokrowiec w rodzaju gazy, który pokrywa tylko część spodnią sukni św.

Wszystkie pokrowce uznali znawcy za jedwab i gazę. Co do relikwii saméj, mówi Enen, że z okazyi wystawy w r. 1512 „przyprowadzono kilku znakomitych znawców sztuki i prac podobnych do św. sukni i pozwolono im się w nią wpatrzyć", ale nie mogli się oni co do techniki i materyi na jedno zgodzić. Opisuje on potem, jak „chociaż niegodny, trzymał św. suknią w rękach swoich i wielu tysiącom ludzi ją okazał", a o saméj sukni św. mówi: „szczególniejsze przy niéj uczucie, między jedwabiem a kamlotem, nie tak miękkie jak jedwab, ale nie tak twarde jak kamlot; mnie się tak wydaje, jakby było coś z t. z. neslu, jednakże nikt nie może powiedzieć na pewno, z czego suknia jest zrobiona." Broover, który dokładnie się jéj przypatrzył, mówi: „tkanka składa się z bardzo cienkich lnianych nitek, na podobę bisioru." Podobnie mówi Cordel, jeneralny wikaryusz: „nitki (tkanki) są tak delikatne, że wolnem okiem bodaj się je rozróżni, materya zdaje się być z neslu." Rey, fabrykant sukna, który „z kilku fachowymi przyjaciołmi" się w niéj rozpatrywał z pomocą szkła powiększającego, powiedział, że

to jest tkanka z „delikatnéj wełny.“ — Znawcy przybrani w zeszłym roku do zbadania materyi oświadczyli do protokułu: „materyał téj tkanki niekwiecistéj brunatno zafarbowanéj jest wedle wszelkiego prawdopodobieństwa lniany albo bawełniany.“ Wyrok ten został wydany po bezpośredniem rozpatrzeniu się w relikwii i po dotknięciu się jéj, a mianowicie po natychmiastowem zbadaniu jéj mikroskopicznem, przy którem pokazała się charakterystyczna różnica struktury zbadanych części relikwii w porównaniu z próbami jedwabiu pokrowca i innych materyi jedwabnych.

Z materyi téj sukni trudno oznaczyć, z którego ona pochodzi czasu. Protokuł mówi: „wieku téj tkanki średniéj albo głównéj nie da się wcale oznaczyć; w każdym razie jest ona starsza, aniżeli okrywające ją materye. Oczywiście było przeznaczeniem materyi wierzchniéj i spodniéj, aby przez to lepiéj się zachowała suknia pomiędzy niemi leżąca, dla tego zdaje się, że były wkładane w różnych czasach, jak ich było potrzeba.“ Służą one jednak za cenne wskazówki przy wydaniu wyroku o starożytności św. sukni. Czasu, z którego pochodzi gazowa materya i materya jedwabna w środku się znajdująca, nie można oznaczyć, bo nie ma na nich żadnego rysunku, ale o materyi wierzchniéj jedwabnéj mówi protokuł: „miejscem powstania materyi jedwabnéj z wzorami będzie można przyjąć wschód, czasem powstania wiek 6—9. Wzory kolorowe stanowią koła żółto-złote i purpurowo-fioletowe, figuracya w większych kwadratach z wązkiemi bortami. W każdym z tych kwadratów można widzieć dwa ptaki do siebie zwrócone z podłużnie położoną formy lancetowéj przyczepką na głowie z tyłu, z gałązką w dzióbku i z kołeczkiem pod pazurkami biało ufarbowanemi. Kształtu ciała ptaków nie można już poznać, bo na jedynem miejscu, na którem rysunek najlepiéj się uwydatnia, znajduje się szczerba.“ Jeżeli więc pokrowiec ten jedwabny sięga czasu 6—9 wieku, to suknia św. sięga dawniejszego czasu. Wilmowsky, o którym wyżéj wspominaliśmy, mówi, że materye z ornamentykami, jak nasza jedwabna, z ptaszkami w polach kwadratowych pochodzą z 5 i 6 wieku, bo do tego wieku odnosi je rzymski bibliotekarz Anastazyusz w Vitae Romanorum Pontificum. On też do tego wieku odnosi nasz pokrowiec, a godzi się przypomnieć, że ostro skrytykował naszą relikwią.

W każdym razie ta okoliczność, że relikwia zyskała od najdawniejszych czasów trzy pokrowce, wskazuje, jak wielką czcią ją otaczano od najdawniejszych czasów. W 5 wieku już kosztowną suknią ją okryto; w powodzi wieków mogły się połamać pieczęcie, pognić i pleśnią się pokryć pokrowce; ale pokrowiec jedwabny przechowała Opatrzność, aby

pokoleniom późniejszym służył za świadectwo, jaką czcią otaczali, jaką miłością pałali ku niéj wierni Chrystusowi od najdawniejszych czasów.

6. Suknia św. odpowiada nieszytéj sukni, którą kiedyś nosił Zbawiciel. — Z ewangelii św. wprawdzie nie wiemy nic na pewno, jaką suknią nosił Zbawiciel, bo w ewangeliach występuje wybitniéj boskie jego życie i działanie dla zbawienia ludzi, nie zaś zewnętrzna jego postawa i objaw; nie wiemy też na pewno, jakie żydzi w ogóle suknie nosili, bo Pismo św. opisuje głównie szaty kapłańskie; ale są jednak pod tym względem punkta, w których się objawia zgodność archeologów — na pierwszem miejscu co do liczby sukien, w które się ubierali Izraelici. Trzy suknie nosili na sobie Izraelici z wyższych stanów: suknią spodnią (interula, subucula), suknią wierzchnią (tunica) i zarzutkę (płaszcz pallium, toga).

Suknia spodnia przylegała do ciała; wedle naszego pojęcia był to rodzaj koszuli. Św. Hieronim opierając się na Flawiuszu Józefie opisuje suknią spodnią arcykapłana jako z lnu zrobioną, do nóg sięgającą i tak obcisłą, że nie miała ani jednéj fałdy. Robotnicy mieli ją do kolan sięgającą; w święta zaś nosili długie tuniki. W ewangelii św. Jana czytamy (21, 7): „Szymon Piotr usłyszawszy iż Pan jest, przepasał się suknią (albowiem był nagi).“ Egzegeci tłómaczą tutaj, że Piotr św. nie był zupełnie nagi, „lecz że zdjął z siebie zwierzchnie suknie i w spodniéj, w koszuli ryby łowił, że więc w suknią wierzchnią (bo to oznacza ἐπενδυτης w przeciwstawieniu do ὑποδυτης) się ubrał i przepasał się, aby stanąć przed Zbawicielem, jak się godziło.

Suknia wierzchnia była w przeciwieństwie do sukni spodniéj obszerniejsza, fałdowana i spadała u Izraelitów wyższego stanu do nóg. Nosili też nieraz i dwie takie suknie, mianowicie w czasie zimna. Na tę suknią wkładali jeszcze zarzutkę, która głównie zakrywała plecy. O tę suknią ostatnią tu nam nie chodzi.

Suknie te były z wełny, bawełny i lnu robione i były naturalnego koloru. Biedniejsza klasa przerabiała sobie materyały surowe, wełnę owczą, włosy od kóz i wielbłądów i len „suchy“; bogatsi używali zagranicznéj wełny, lnu egipskiego. Suknie świąteczne były białe jak mleko, ale też i kolorowe; chętnie ubierano się w suknie purpurowe.

Po tych uwagach będzie łatwiéj wystawić sobie ubiór Zbawiciela, u którego trzeba rozróżnić dwie epoki życia: ukrytego w Nazaret, w warsztacie cieśli i życia publicznego jako nauczyciela wśród ludu. W warsztacie nosił Zbawiciel zapewnie suknię robotnika, więc krótszą i prostszą. Być może, że i z nich pozostały relikwie, jakeśmy to wyżéj wspomnieli, bo i dzisiaj pokazują w Akwizgranie i w Lateranie w Rzymie pieluszki

jego i opaski. W życiu publicznem występuje Zbawiciel jako rabbi; tak go nazywał lud i Apostołowie; należał więc do wyższego stanu i odpowiednio do tego stanu chodził on i jadł. Wiemy nadto, że niewiasty, które wedle wskazówek Pisma św. żyły w bardzo dobrych stósunkach materyalnych, troszczyły się o wszystko, co Zbawicielowi było potrzebne. Zbawiciel więc mógł mieć piękne suknie, jak nie odrzucił tego, że Marya kosztowny olejek wylała mu na nogi. Mówi Pismo św. (Łuk. 8, 2—3): „I niektóre niewiasty, które były uzdrowione od duchów złych i od chorób, Marya, którą zwią Magdaleną... i Joanna żona Chuzego sprawcę Herodowego, i Zuzanna, i innych wiele, które mu służyły z majętności swoich."

Zbawiciel tedy nosił suknie wyższych stanów; więc co najmniéj suknią spodnią, wierzchnią i zarzutkę. W tem zgadzają się egzegeci. Takie było zdanie też greckiego egzegety Eutymiusa z XI w., który miał jeszcze w rękach starsze księgi, dziś już zagubione. To zdanie przejęli Maldonat, Korneliusz a Lapide, Klaudyusz Salmas, Sinicerus, Lamy, mianowicie przy onych miejscach Pisma św. o „sukniach" (liczba mnoga) Jezusa przy ostatniéj wieczerzy i przy krzyżowaniu. Jeżeli Zbawiciel zakazał uczniom nosić „dwu sukien" (Mat. 10, 10), to mógł to odnieść tylko do dwóch zarzutek, a nie do sukni spodniéj i wierzchniéj; egzegeci nadto, począwszy od św. Hieronima, zwracają na to uwagę, że Zbawiciel zakazał uczniom brać w drogę do zmiany dwie suknie wierzchnie, „bo godzien jest robotnik zapłaty."

W ewangelii św. Jana (19, 23) czytamy przy krzyżowaniu: „Żołnierze tedy gdy go ukrzyżowali, wzięli szaty jego (i uczynili cztery części, każdemu żołnierzowi część) i suknią. A była suknia nieszyta, od wierzchu cało dziana." Suknią tą oczywiście mogła być tylko suknia wierzchnia, bo sukni spodniéj nie nazywano chiton, tunika. Z tego, co czytamy u Flawiusza Józefa, widać, że suknia wierzchnia kapłana była także nieszyta, w około się zamykała, czego nie czytamy nigdzie o sukni spodniéj (subucula).

W nowszym czasie znajdywano w grobach egipskich całe zupełnie suknie z 4—8 wieku, z tych wiele nieszytych, z materyi to cieńszéj, to grubszéj, po większéj części lniane i z naszywkami kolorowemi z wełny lub jedwabiu. Widać z tego, że technika sukien nieszytych musiała być dawniéj bardzo znana. Mogła więc i Najśw. Panna tkać taką suknią Zbawicielowi. W apokryficznych pismach protoewangelii św. Jakóba z II wieku, których autorowie mogli byli znać jeszcze Apostołów i uczniów Jezusa, znajdujemy pochwalę Najśw. Panny, że pięknie tkała;

przy téj robocie zastał ją Anioł Gabryel. W Starym Testamencie czytamy pochwałę mężnéj niewiasty, co w rękę brała wrzeciono.

Suknia święta Trewirska odpowiada w miarze najzupełniéj sukni wierzchniéj, jaką nosili znaczniejsi Izraelici za czasów Zbawiciela. Długość jéj wynosi 1,48 met. (4 st. 9 cali), z tyłu 1,57 met. (4 st.), szerokość u dołu 1,09 met. (3 st. 6 cali), u góry 0,70 met. (2 st. 3 cale); rękawy są długie 0,46 met. (1 st. 6 cali) i szerokie 0,31 met. (1 st.). Tę suknią przepasywali Izraelici, ilekroć było potrzeba ją skrócić; tak też czynił i Zbawiciel, jak to widać z zakazu, jaki wydał Apostołom, aby nie nosili pieniędzy w przepaskach (in zonis vestris) — („w trzosach").

I technika i materya św. relikwii odpowiada sukni Zbawiciela. Od najdawniejszych czasów nie widziano w niéj nigdy szwu; to samo skonstatowano przy ostatniéj rewizyi w roku ubiegłym. Protokuł ostatni mówi, że „materyał i technika ze względu na tradycyą do sukni się odnoszącą, nie dają powodu do żadnych wątpliwości." Materyałem ma być len albo bawełna i to właśnie odpowiada stanowi Zbawiciela jako nauczyciela wśród Izraela. Relikwia św. nie była suknią kosztowną, bo nie ma na niéj śladów ozdób żadnych; została zapewnie w pierwotnym kolorze. Obok tego jednak nie potrzebowała materya być bez wartości wszelakiéj; była w każdym razie godna Mistrza boskiego.

Ta jednak myśl w każdym razie tu jest wykluczona, żeby suknia święta miała być wyrobem wieków późniejszych. Za tem, że jest pierwotną suknią Zbawiciela, przemawia to, że relikwia co do formy, wielkości, materyi i techniki zgadza się zupełnie z tuniką Zbawiciela, jaką być musiała. W późniejszym czasie, mianowicie w Galii, Frankonii nie można było tego zrobić, gdyż tam był ubiór pod każdym względem różny od tuniki. Falsyfikaty zaś wszelakie tem się same zdradzają, że noszą na sobie znamiona czasu, kraju, ludu, gdzie powstały. W onych zaś dawniejszych czasach nie znano jeszcze studyów archeologicznych, któreby mogły były dać wskazówki do takiéj roboty.

Suknia więc święta w Trewirskiéj katedrze jest nie tylko relikwią starożytną, ale nosi na sobie wszystkie znamiona, że jest rzeczywiście oną suknią nieszytą Zbawiciela, którą nosił na sobie w dniach swojego żywota i cierpienia. Wszystkie te fakta i świadectwa, któreśmy aż dotąd za innemi źródłami przedstawili, kazał sobie Papież dzisiejszy Leon XIII przedstawić z sumienną skrupulatnością, pochwalił dla tego wystawienie publiczne tego klejnotu, podniósł z uwielbieniem myśl biskupa Trewirskiego, a na czas festynów przy św. relikwiach udzielił liczne odpusty pielgrzymom.

Oby ztąd chwała bogatym strumieniem spłynęła na Kościół, którego jedność tak ślicznie symbolizuje ona korona relikwii św., dziś przedmiot czci i uwielbienia, przed którą miliony pielgrzymów z całego świata chrześciańskiego modlić się będą o tryumf i chwałę Kościoła.

# Biblia a nowsze odkrycia w Palestynie, w Egipcie i w Assyryi.

(Ciąg dalszy.)

IV.

## *Dr. Strauss. Zaprzeczenie autentyczności Ewangelii.*

Takie było religijne położenie w Niemczech, gdy wystąpił Strauss. Jest on jedynym ze wszystkich mężów naszego stulecia, który najpotężniéj poruszył i zamącił religijnego ducha w Europie. Imię jego będzie w dziejach Kościoła figurowało jako imię jednego z najśmiertelniejszych wrogów chrześciaństwa i będzie stało obok słynnych imion sofistów pierwszych czasów ery chrześciańskiéj, obok Celsiusza i Porphyriusza. W nim wcieliła się – można powiedzieć — wojna czasów naszych naprzeciw Księgom świętym. Strauss stał się echem wszystkich przeciwników Objawienia, był cytadelą, w któréj armia nieprzyjazna wszystkie swe siły zebrała, i to właśnie tłomaczy jego moc i znaczenie. Ci, którzy przed nim występowali, utorowali mu drogę, przygotowali teren; wszyscy, którzy za nim poszli, chcąc czy nie chcąc uznawali go za swego wodza.

Od chwili zjawienia się *Fragmentów Wolfenbuetelskich* racyonalizm, łamiąc wszelkie przeszkody, jakie mu napróżno stawiali katolicy, pietyści i ci, co pozostali wiernymi staréj luterskiéj teoryi, wzrastał coraz więcéj. Poświęcił już był Objawienie wraz z inspiracyą i cudami, zaprzeczenie wszelkiéj nadprzyrodzoności uczynił zasadniczym dogmatem swoim; jeden tylko jeszcze pozostawił punkt staréj wiary — autentyczność Ksiąg świętych. Owoż na ten punkt miał się teraz rzucić Strauss, ażeby nie pozostało nic więcéj, tylko same ruiny. Na miejsce tego, co zwano prostym racyonalizmem, czyli naturalnem tłomaczeniem rzeczy nadprzyrodzonych, postawił to, co nazwano pompatycznie: *Theologische Kritik*, czyli Krytyka biblijna, teologiczna.

Dawid Frydrych Strauss urodził się w Ludwigsburg, w Wyrtembergskiem, dnia 27 czerwca 1808. Przykłady, na jakie pa-

trzał w rodzinie swojéj, przyczyniły się wcześnie do wytworzenia sobie fałszywéj idei o poczuciu religijnem. Dla matki nosił on w sercu zawsze tkliwą miłość, ale do ojca nie był tyle przywiązany, albowiem od młodości swojéj poznał na nim, na człowieku dość ograniczonym a zaciętym protestancie, że religia idzie swoją drogą, a moralność swoją, i że na odwrót u matki jego, niewiasty rozumnéj i energicznéj, ale wolnéj od zewnętrznych form pobożności, pobożność żyje z moralnością w niezgodzie. Późniéj z tego wysnuł sobie wniosek, że religia a moralność są od siebie niezależne.

W seminaryum w Blaubeuren, dokąd się w 13 roku życia swego dostał, zawiązał ścisłą przyjaźń z Chrystyanem Maerklinem, którego życie musiał w r. 1851 opowiedzieć i w téj biografii z własnego życia wplatał szczegóły. Wonczas Strauss miał wiarę. Wojna przeciw Biblii w owym czasie i w początkach XIX wieku stała się w Niemczech rzeczą nudną; zresztą nieszczęście, jakie oręż Napoleona I na Niemcy sprowadził, pewną liczbę ludzi zwróciło na drogę praktyk religijnych. Wprawdzie ten, którego aż nazbyt słusznie zwano „wielkim poganinem", Goethe, nie ustawał w poematach i w romansach swoich głosić religijnego indyferentyzmu; ale patryotyczny jego indyferentyzm wpośród tylu nieszczęść lat poprzednich, ostudził znacznie zapał jego współobywateli, a to trochę sympatyi, jaką charakter jego wywoływał, zmniejszało złe, które pisma jego mogły były zkądinąd wyrządzić. Wiatr począł dąć w kierunku pietyzmu, a Strauss i Maerklin dali się porwać temu kierunkowi. Obaj więc szkólni koledzy przepadali się za Jakóbem Boehme i za jego theozoficznemi mrzonkami. Strauss, który następnie miał się aż do materyalizmu posunąć, wonczas nie tylko w duszę wierzył, ale nawet w obcowanie dusz z ludźmi. Poznał Juliusza Kernera, lekarza słynnego z badań około magnetyzmu, i ten poznajomił go ze słynną somnabulką, któréj w książce: *Die Seherin von Prevorst* nadał tyle rozgłosu. Strauss zapalił się potężnie do téj magnetyzerki, ale ten zapał trwał niedługo. Przepowiedział jéj, że zawsze zostanie wierzącym, ale niebawem miał zadać kłam temu proroctwu. Zresztą nigdy nie zapomniał, że przez magnetyzm został wywiedzion w pole i tem gwałtowniéj odrzucił nadprzyrodzoność, kiedy w siebie wmówił, że wszystko, co w przeszłości choć cień tylko nadprzyrodzoności mieć mogło, nie było niczem inszem, jeno oszustwem albo chorobą.

W Blaubeuren miał za profesora Chrystyana Baura, przyszłą głowę krytycznéj szkoły Tybingskiéj. Mistrz i uczeń spotkali się wnet na uniwersytecie w Tybindze (1825). Wpływ Baura, a więcéj jeszcze

studyum phaenomologii Hegla na zawsze wygluzowały wiarę z serca młodego Straussa. Sam opowiada, z jaką namiętnością zatapiał się w filozofii idei, którą miał potem przenieść i w dziedzinę Biblii. Temu studyum oddawał się razem z kilkoma współtowarzyszami. Schodzono się co niedzielę, każdy obowiązany był przygotować się na paragraf nad którym miano dysputować. Jeden z uczestników odczytywał go głośno, a potem rozpoczynano rozprawy. Tekst był niejasny i zagmatwany, trzebaby było po kilka dni nad niem ślęczeć; więc postępy naprzód były małe, ale ta praca była zdobyczą. ,,Żadna lektura — mówi Strauss — nie mogłaby była lepiéj odpowiedzieć naszym potrzebom.“ Wynikiem téj pracy było przyjęcie opinii Hegla, „że religia chrześciańska i filozofia mają tęż samę treść, tamta w formie obrazów, ta pod formą idei.“ Straussa wiarą był więc — pantheizm.

Celem uzupełnienia tych studyów, Strauss, dokończywszy kursu uniwersyteckiego, udał się do Berlina i tu przez 6 miesięcy słuchał wykładów Schleiermachera.

Schleiermacher jest jednym z tych ludzi, którzy pismami swemi najgłębszy wpływ wywarli i jeszcze wciąż wywierają na umysły niemieckie. Nauka jego, niepojęta mięszanina prawdy i błędu, wiary i niedowiarstwa, pełna nieokreślonego uczucia religijności a znowu na wskroś przesiąkła pantheizmem, co nie wierzy w duszy nieśmiertelność, ta nauka jego tem niebezpieczniejsza dla dusz, iż umie poruszać szlachetne struny serca, a unika grubych wybryków, w jakie popadli inni racyonaliści niemieccy. Fałszywe idee jego rażą mniéj, acz tak bardzo niebezpieczne, wpośród innych, na które można się godzić; ale dla tego właśnie tem zgubniejsze te idee Schleiermachera. W oczach jego Kościół nie jest nic więcéj, jeno massą płynną, bez ostrych konturów, bez stałéj organizacyi. Księgi święte są dlań Biblią *par excellence* własną mocą swoją.

Cud — to religijne tylko miano naturalnego wypadku. Krótko: Schleiermacher zatrzymuje nazwę nadprzyrodzoności, ale w rzeczywistości neguje ją. Taka nauka nie mogła niepodobać się przyszłemu autorowi *Leben Jesu.*

W r. 1830 Strauss, acz już ani jednéj nie posiadał iskierki wiary, sprawował urząd duchownego („Pfarramt“) w Szwabii, nie czując bynajmniéj wyrzutów sumienia z powodu niedowiarstwa swego, że urząd jego niewolił go do udawania, do obłudy. Do przyjaciela Maerklina, który z tegoż powodu nie był tyle co on spokojny, pisał: „Trzeba mieć myśl w rezerwie („Hintergedanken“) i ztamtąd na wszystko się zapatrywać, a zresztą mówić tak jak lud mówi.“ Mówiąc tak jak lud

mówi, — przygotowywał tymczasem *Leben Jesu.* W r. 1832 został repetytorem w teologicznem seminaryum Tybingskiem; równocześnie miewał w uniwersytecie wykłady o filozofii, z powodzeniem szerząc naukę Hegla. Wykłady, które miewał z urzędu, były, jak mówiono, wielce budujące, i poszukiwane od osób pobożnych. W r. 1835 ukazało się tamże: *Leben Jesu, kritisch bearbeitet,* które Littré przełożył na francuzkie: *Vie de Jésus, ou examen critique de son histoire.*

*Leben Jesu* — to ostatnia etapa wolnomyślicieli. Tu śmiałość negacyi posunięta do ostatniéj granicy, bo nawet historycznego istnienia założyciela chrześciaństwa nie uznaje szczerze. Niebezpieczeństwo takiéj publikacyi było zbyt widoczne, żeby go nie miano było dostrzedz. Samże Strauss przyrównał tę publikacyą do żagwi, co niespodzianie rzucona w środek ludnego miasta, musi wywołać rozruch i popłoch. Prostaczkowie i uczeni, lud i doktorowie uniwersyteccy zrozumieli od razu, że nie ma chrześciaństwa, jeżelić nie ma Chrystusa. Nic więc dziwnego, że w całych Niemczech podniósł się jeden okrzyk oburzenia, za którym posypały się masy broszur i książek, celem odparcia jego zarzutów. Straussa złożono z urzędu repetytora, ale on udawał, jakoby wierzył, iż był najniewinniejszym na świecie człowiekiem. Trzynaście lat późniéj, gdy się w r. 1848 przedstawiał jako kandydat do parlamentu Frankfurtskiego, trzymając się taktyki racyonalistów, poprzedników swoich, a francuzkim racyonalistom, którzy go potem kopiowali, przykład dając, w mowie powiedzianéj do swych wyborców, w ten oto sposób tłomaczył publikacyą swego *Leben Jesu:* „Oto jestem: jestem dr. Strauss, którego większa część z was wystawiała sobie dotąd jako antychrysta. Niechże i tak będzie. Tak mnie też odmalowano, a ci, co tak mówili, byli to niezawodnie ludzie uczciwi. Ale źle was informowano. Przed 13 laty napisałem książkę, która jest źródłem tych wszystkich uprzedzeń. Téj książki pewnie nikt z was nie czytał, i mówię: Tem-ci lepiéj. Boć nie pisałem ją dla was, a tych słów nie bierzcie mi za złe. Gdyby który z was rólnik napisał książkę o rólnictwie, tobym, nie gorszcząc się wcale, powiedział, że to nie dla mnie książka. Pisałem dla uczonych, dla teologów. Laicy, a nawet wielka część najwykształceńszych, nie wiedzą, a dobrze im, że nie wiedzą, ile strasznych wątpliwości trapi nieraz biednego teologa. Co was obchodzi książka, traktująca o niedoskonałościach wiedzy? Niektórzy z przyjaciól moich, którym studya teologiczne zgoła są obce, uważali za swój obowiązek książkę moją przeczytać. Mówiłem im: „Dajcie temu pokój, zajmijcie się czem lepszem! Ta książka wywoła może wątpliwości, od jakich dziś jesteście wolni, kiedy jéj zadaniem jest być

lekarstwem dla teologów, których dusze rozdzierają trwoga i zwątpienie. Widzicież więc, że mi ani na myśl nie przyszło chcieć komukolwiek wiarę odbierać.“

Chłopi Szwabscy posiadali zbyt wiele zdrowego zmysłu, iżby mieli się dać uspokoić takiemi wymówkami i głosy swoje oddali komu inszemu, a nie Straussowi. J. J. Rousseau chciał w podobnyż sposób bronić swéj *Nouvelle Heloise:* doświadczenie uczy, co trzymać o takich apologiach. Zresztą nieszczęśliwy kandydat do parlamentu Frankfurtskiego późniéj sam zadał kłam onéj obronie swojéj, w r. 1854 drukując czwarte wydanie *Leben Jesu* niemieckiemi głoskami w tym celu, aby lud niemiecki snadniéj mógł je czytać, a w r. 1864 pisząc: *Leben Jesu* fuer das deutsche Volk. A więc autor zamyśla rzeczywiście pracować nad zburzeniem chrześciańskiéj religii w ludzie — i ten jest cel i ten skutek książki jego.

Ażeby zrozumieć dzieło Straussa, nie trzeba zapominać, że ciągle miał przed oczyma prace Reimarusa i prace jego spólników co do naturalnego tłómaczenia. Punktem wyjścia jest mu — negacya nadprzyrodzoności. Zgodny w tem z poprzednikami, przyjmuje za aksyomat to, że interwencya boska w sprawach świata jest absolutnem niepodobieństwem. Nie ma inspiracyi, nie ma objawienia, nie ma cudu. „W obec faktu — powiada — nie ma historycznego sądu tak długo, dopóki nie zrozumiemy, że cud jest niemożebny“, temi prostemi słowy odrzuca cud. Nie warto z nim o tem rozprawiać. Aleź jeżeli cud istnieje, jeżeli jest choćby tylko możebny, o czem nikt nie wątpi, co wierzy w istnienie Boga, tedy książka jego zbudowana na piasku, na mgle.

O tym zasadniczym błędzie systemu Straussowego jak i wszystkich nieprzyjaciół Biblii dobrze trzeba pamiętać. Ten system ich może się ostać jedynie pod tym warunkiem, jeżeli cud jest niemożebny. Niektórzy racyonaliści, mniéj szydercy lub też mniéj bystrzy i cięci od mistrza swego — próbowali rozprawiać o nadprzyrodzoności, ale nie zdołali postawić poważnego argumentu. Ci, którzy jak Strauss, nie wierzą w istnienie Boga osobowego, nie mogą przyjąć cudu, boć byłoby to tyle co uznawać skutek bez przyczyny, a że Bóg jest sprawcą cudu, przeto nie może być budynku bez budowniczego, czynu bez tego, co czyni. Nie jest zadaniem naszem dowodzić istnienia Boga naprzeciw pantheistom i atheistom; w pierwszą przyczynę wierzym tak, jak wierzym we własne istnienie.

Deiści próbowali zaprzeczyć nadprzyrodzoność, a to niby z respektu dla porządku rzeczy, jaki Pan naznaczył naturze. Powód nędzny, jak sam Strauss przyznaje, który w obec racyonalistów tak jest silny, gdy

się od nich odłącza, jak słaby, ile razy z nimi idzie ręka w rękę, albo gdy się kusi chwiejny swój budyneczek podeprzeć. Oto co mówi: „Rzeczy wszystkie każda z osobna jak i sfery rzeczy w odnośnym swym zakresie nie są do tyla ograniczone, żeby były nieprzystępne zgoła akcyi jakiéj z zewnątrz, jakiéj przerwie z zewnątrz: przeciwnie, wpływ jednego przedmiotu lub jednego królestwa w przyrodzeniu sięga w inny przedmiot i w drugie królestwo. Wolna wola człowiecza przerywa rozwój niejednéj rzeczy, a znowu przyrodzone przyczyny oddziaływają na wolność człowieczą.“ Pan Bóg wkraczając dowolnie w rzeczy tego świata, nie narusza bynajmniéj przyrodzonego porządku, jak nie narusza człowiek, otwierając wnętrza gór i skał, aby przejechać przez nią lokomotywą. A Bóg może przecie więcéj, bo jest wszechmocny: — oto wszystko.“

Powie kto: „Fakta nadprzyrodzone w saméj tylko Biblii można przyjąć, bo zresztą wszędzie indziéj tak supranaturaliści jak i racyonaliści są równo niewierni, i zarówno je negują.“

Takie postępowanie jest niekonsekwencyą. Nieprawdą jest, jakoby katolicy przyjmowali cuda jeno biblijne; katolicy wierzą w cuda Świętych a procesa kanonizacyjne zawierają pełno rozpraw o cudach. My wierzymy we w s z y s t k i e cuda, skonstatowane autentycznie, czy one opowiadane w Biblii lub nie, mając na uwadze inspiracyą świętych autorów. Wiara nasza w cuda funduje się na autentyczności i na wiarogodności pism, które o nich mówią.

Tutaj więc Strauss czyni rozbrat z tymi, którzy przed nim rozpoczęli wojnę naprzeciw Księgom świętym. Razem z nimi wybierając się w drogę, spostrzega, że idą drogą fałszywą, i — opuszcza ich. Wierzy porówno z nimi, że nie ma cudów, ale z fragmencistą Wolfenbuettelskim nie może przyzwolić, żeby cudowne zdarzenia Ksiąg świętych miały być oszustwami, ani też z Eichhornem i Paulusem, żeby były naturalnymi wypadkami, które zrozumiano fałszywie lub fałszywie wykładano. Powstaje tedy pytanie, jakim sposobem mogli tak fałszywe i tak nieprawdopodobne postawić twierdzenia? Strauss spostrzegł od razu, że to poszło ztąd, iż z przeszłością nie zerwali stanowczo, wierząc jeszcze w autentyczność Ksiąg świętych; przyjmując stary spadek po wiekach wiary, wreszcie, nie studyując głębiéj wiary w historyczną wartość Biblii. Im chodziło głównie o to: opowiadania biblijne odrzeć z nadprzyrodzonego charakteru. W przypuszczeniu, że wszystko działo się jak najnaturalniéj, nie było im trudno uznać za fakta historyczne to, co opowiadają Pentateuch i co opowiadają czteréj ewangelistowie. Ta droga prowadzi do wyników Reimarusa i Paulusa. „Jeżeli — po-

wiada Strauss — z cudownéj opowieści objawienia jakiego wyrzucimy nadprzyrodzoność i boskość, to to, co się jeszcze pozostanie z téj operacyi będzie *caput mortuum*, — oszustwem. Jeżeli to nie Bóg zstępuje na górę Synai, aby ogłosić Dekalog, i my z obrońcami naturalnego tłómaczenia cudów przyjmiemy, że tam był huk gromu i trąb, tedy trzeba równocześnie przystać, że Mojżesz odgrywał wspaniałą komedyą, albo że umiał zręcznie korzystać ze zwykłego, naturalnego grzmotu, aby plan swój wykonać.“

Strauss nie przyjmuje oszustwa ani ze strony osób biblijnych, ani ze strony pisarzy świętych. Nie przyjmuje, żeby opowiadania biblijne były wypadkami naturalnymi, przystrojonymi w błyskotliwe szaty cudowności. W pismach tych nie można robić dowolnych wyjątków, nie chcąc się narazić na sprzeczności. Trzeba je przyjąć *en bloc* lub *en bloc* odrzucić.

Ale któż to — pyta się Strauss — upoważnia krytykę do takiego dowolnego i niekonsekwentnego postępowania? Jeżeli to nie był Bóg sam, który na górze Synai rzucał błyskawice i gromy, któż więc tedy powiada nam, że tam w o g ó l e były błyskawice i grzmot? Czy tenże pisarz, który zaręcza, że to Bóg rzucał gromy? Aleź, dla czegoż tedy wierzymy mu w jednym punkcie, a w drugim nie wierzymy?

Jeden tylko jest sposób uniknąć tych wszystkich sprzeczności, a tym jest: Pismu św. odmówić historycznéj wartości, którą mu błędnie przyznano. *Non possumus omnia omnes.* Pierwsi krytycy Biblii nie mogli od jednego zamachu dojść do negacyi autentyczności Biblii. Ten wielki krok zrobić naprzód w nauce religii, to pozostawione było Straussowi, dla którego niepowodzenia poprzedników dobrą były nauką. W jego więc ręku było księgom hebrajskim naznaczyć właściwe miejsce, ani ich zbytnie nie wynosząc, jak czyniły wieki poprzednie, ani ich z Reimarusem nie poniżając zbytecznie.

„Odkąd — mówi Strauss — zaczęto rozumieć, że krytyka stawając w obec cudownéj opowieści, nie ma prawa zdzierać z niéj charakteru cudownego, a równocześnie pozostawiać jéj cechę historyczności; że cud nie jest szatą zwierzchnią, którą tak bez wszystkiego zdjąć można, a zdejmując, równocześnie zabiera się sporą część historyczności: odtąd, skoro się jeszcze więcéj zluźni węzeł łączący wypadek z opowiadaniem, można przypatrywać się osobom cudownego opowiadania w sposób rozmaity a sprawiedliwszy.“

Ważna rzecz obaczyć, w czem jest ona sprawiedliwość, jaką Strauss chrześciaństwu oddawa, i, jak twierdzi, *juste milieu* trzyma między stronami posuwającemi się do ekstremu. W czem jest ta sprawiedliwość?

Otóż tu właśnie Strauss w napaściach swych na religią chrześciańską wszelkie granice przekracza.

W ciągu wieków — powiada — przyglądano się jedynie n a d o b n é j stronie religii chrześciańskiéj, stronie przodkowéj, ale żeby ją poznać dokładnie, należało się poznać i stronę odwrotną. Religia Starego i Nowego Zakonu uchodziła aż pótąd za boskie dzieło we wzniosłem tego słowa znaczeniu; skutkiem dość naturalnego zwrotu odtąd uważają ją za dzieło ludzkie w rozumieniu jak najbardziéj nieprzychylnem. W tym losu obrocie niepodobno nie widzieć ręki nieuniknionéj Nemezis. Deiści 18 wieku traktowali chrześciaństwo — jak traktowano inne religie, — uważali je za oszustwo. To było za wiele bezwątpienia; chrześciaństwo nie zasługiwało ani na ten zaszczyt nad miarę, ani na tę poniewierkę nad miarę. O ile wachadło szło wysoko w jednym kierunku, o tyle spadało niżéj po drugiéj stronie; zresztą pozostawione sobie samemu po pewnéj liczbie ruchów zwolna znajdzie ono swą równowagę.

Wiek XIX — a tu należy rozumieć Straussa — rozmaitym religiom oddał sprawiedliwość, któréj im aż pótąd odmawiano. Religie pozabiblijne podniósł o kilka szczebli, a chrześciańską i żydowską o kilka zniżył. Stulecie nasze porzuciło stare przekonanie, według którego religia Biblii jest dziełem bożem w rozumieniu absolutnem, a inne wynikiem omamień szatańskich i oszustwa ludzkiego. Równocześnie pozbyło się opinii, jakoby wszystkie religie były oszustwem, i stwierdziło słusznie, że wszystkie religie są boskie, choć w rozmaitym stopniu i o tyle, o ile są wyrazem rozwoju samowiedzy Boga w człowieku, albo też, że wszystkie są ludzkie o tyle, o ile ten rozwój podlega prawom ludzkiéj słabości. „Podczas gdy naukowa mythologia i porównawcza filozofia religiii ze względu na religie niechrześciańskie odzywa się do was onemi słynnemi słowy: *Introite, nam et hic Dei sunt;* to krytyka teologiczna nie dozwala nam zapominać, że przy narodzinach chrześciaństwa wszystko działo się po ludzku i w sposób naturalny" (nichts weiter gab, als Menschliches u. Natuerliches — Strauss, *Versuch der Religionsgeschichte).*

Oto idee Straussowe o religii i chrześciaństwie wyrażone mniéj więcéj jego własnemi słowy; a te idee to nic więcéj, jeno ścisłe zastósowanie zasad Hegelianizmu: „Nic nie jest prawdziwe, nic nie jest fałszywe; wszystko prawdziwe, wszystko fałszywe, bo wszystko, co relatywne, jest równocześnie prawdziwe i fałszywe."

Kiedy Strauss pisał swoje *Leben Jesu,* idee jego o religii nie miały jeszcze tak jasnéj i krótkiéj formuły, i dopiero o wiele późniéj,

w r. 1862 sformułował je w ten sposób. Ale one już żyły w jego umyśle i we wstępie do *Leben Jesu* wypowiada je w tejże niemal formie, i one dają nam klucz do wszystkich jego publikacyi. Teorye, które nam głosi, są te same, co teorye współczesnych racyonalistów, jeno że rozmaicie cieniowane i sformułowane ściśléj, i że Strauss przyczynił się najwięcéj do ich rozszerzenia.

Takie to więc były idee, które Straussa doprowadziły do zanegowania Ksiąg świętych. Widzimy więc, i na to kładziemy przycisk, że bynajmniéj nie trudności krytyczne i nie gruntowne badanie tekstu świętego nasunęły mu tak daleko sięgającą konkluzyą: nie, Strauss utworzył sobie konkluzyą *a priori:* trzeba cuda odrzucić. Księgi święte nie są autentyczne, bo nie mogą, nie powinny być autentyczne. Strauss nie szuka dowodów na poparcie takiego twierdzenia, lecz twierdzi goło, aby obronić z góry postawioną konkluzyą. Śmiałości 27letniego młodzieńca nie zdołały pohamować ani świadectwo 18 wieków, ani nawet powaga mistrzów jego, którzy nie poważyli się napaść na świętość ewangelii. „Jest to przesąd — powiada — przyjmować, że pisarze biblijni byli naocznymi świadkami zdarzeń, o których mówią... Już dawno udowodniono, że mało można zaufać tytułom, jakiemi się stare księgi szczycą, a osobliwie księgi święte.“ Zresztą Strauss nie wdaje się chytrze w oznaczenie daty ewangelii, aby wynaleźć autorów: poprzestaje na przeczeniu, żeby napisali je ci, których Tradycya wymienia i żeby pochodziły z czasów, które im powszechnie przyznawają. W gruncie rzeczy Strauss co do tego punktu nigdy nie miał jasnego zdania. Dowody, które mu przytoczono za autentycznością ewangelii św. Jana, uważał za tak stanowcze, iż we wstępie do trzeciego wydania *Leben Jesu* sam się przyznał: „że zachwiały wątpliwościami jego, jakie miał naprzeciw téj ewangelii i jéj autentyczności.“ Ale kiedy mu zwrócono uwagę, że to ustępstwo cały jego system obala, cofnął je w czwartem wydaniu. Ta to jest sprawiedliwa kara błędu na ziemi być osądzonym przez nieskończone fluktuacye i na koszt prawdy chodzić za popędem ślepych namiętności.

Wszyscy wrogowie nadprzyrodzoności, którzy przyszli po Straussie, przyjęli jego taktykę i z większą lub mniejszą przesadą przeczą autentyczności Ksiąg świętych: w tym punkcie autor *Leben Jesu* założył szkołę w Niemczech i gdzieindziéj. Przyjęto też i jego wnioskowania i sposób jego napaści. W oczach dobréj krytyki autentyczność książki jakiéj podaje się przedewszystkiem z tak zwanych cech i dowodów z e w n ę t r z n y c h, z powagi, ze świadectwa; dowody w e w n ę t r z n e są zazwyczaj tylko pobocznem poparciem, t. j. styl książki, i rozmaite

wzmianki itd. Te dowody są więcéj negatywne: mogą wykazać, że ta a ta książka nie pochodzi z tego a tego czasu, ale nie mogą ściśléj daty oznaczyć; tylko dowody zewnętrzne mogą tę kwestyą stanowczo wyjaśnić, a te dowody muszą być istotnie pozytywne.

Te reguły krytyki uświęcone wiekami a fundujące się na prostym rozumie człowieczym, nieprzyjaciołom Ksiąg świętych były zbyt niewygodne, i dla tego odrzucili je. Dowody autentyczności nic prawie u nich nie znaczą, zajmują się tyle tylko nimi, aby im zaprzeczyć. Ale za to dowody wewnętrzne, tak zwana „wewnętrzna krytyka“ — ta u nich jest walnym i jedynym argumentem, bo też ona na roścież otwiera wrota dowolności i wyobraźni. Według nich teolog winien głównie treść książki badać, podług tego sądzi o jéj prawdziwości w miarę zgadzania się z prawdami religijnemi i politycznemi, i podług tego będzie teolog odmierzał autentyczność faktów w książce podanych, o ile ona na wiarę zasługuje.

Gdyby kto sporządził zbiór wszystkich dziwactw i anormalności niemieckiego racyonalizmu w tym punkcie, toby ten zbiór był w historyi obłąkań ludzkiego rozumu rozdziałem, ustępem, któryby najbardziéj rozum ludzki upokarzał. Za pomocą jednego słówka, któremu się z dogmatyczną pewnością dowolną datę naznacza, zaprzeczają znaczenie i wartość Tradycyi, i oznaczają na pewno czas i autora każdego niemal wiersza w Starym i Nowym Testamencie. Jedno zdanie, jeden zwrot wystarcza tym krytykom, ażeby całe proroctwo jakie o kilka wieków późniéj datować. Lecz mimo tyla światłości i tyla obłędu pozostanie prawdą, że bez świadków zewnętrznych nie będziem już wiedzieć, czy to Vergilius napisał Eneidę, lub Jan św. czwartą ewangelią. Książki nawet świeckie, których autentyczność żadną miarą nie da się zaczepić, nie będą bezpieczne od tego rozkładowego procesu hyperkrytyków niemieckich, którzy w konceptach swych wyzwolili się z pod reguł prawdy i historyi, a których hypotezy są próżnemi mrzonkami. Zresztą przyznajemy, że Strauss nie popadł w te ekscessa, w jakie popadła większa część jego naśladowców. Poprzestając na przyznaniu późniejszéj daty ewangeliom, bez ściślejszego oznaczenia, oszczędził sobie śmieszności, jakiéj nie uniknęli jego adepci.

## V.

## *Mythyczne tłómaczenie Biblii.*

Strauss, zaprzeczywszy w ten sposób autentyczności Biblii, mógł odrzucić cuda nie popadając w niedające się rozwikłać trudności naturalnego ich tłómaczenia. Pozostało mu jedynie: zdać sprawę z tego,

jak powstały te cudowne opowiadania. To nie oszustwo żadne, ale też i nie naturalne wydarzenia: czemże tedy są? Mythami.

Ten, który się sam nazwał po części „wielkim burzycielem Mythów“, poucza nas, że on nie jest wynalazcą mythu i opowiada nam historyą jego powstania i jego rozwoju.

Według Straussa Reimarus przygotował stósowanie teoryi mythycznéj do historyi biblijnéj, ustną tradycyą zowiąc kanałem, którym wielka liczba tych opowiadań przez długi czas płynęła i zmieniała się co do swéj treści istotnéj, zanim je w pismo ujęto, a które to opowieści miały swe źródło po części w żydowskiéj pysze narodowéj. W widzeniu Danielowem widzą oni naśladownictwo snów Józefowych, w gwiaździe Magów naśladownictwo ognistego słupa Mojżeszowego. Są to, jak sam Reimarus oświadcza, sporadyczne tylko skazówki, które nawet z resztą systemu zostawają w sprzeczności; ale był to posiew, który się miał rozwinąć i który się też w rzeczy saméj rozrósł.

Ten posiew byłby może w pismach Hamburgskiego profesora pozostał bezowocnym, gdyby nie powaga nauki Chrystyana Gottlieba Heynego w Getyndze, który uwagę całych Niemiec zwrócił na mythy nauki bogów. Uczony ten profesor badał mythologią pogańską, zapatrując się na nią jako na zbiorowisko symbolów i chcąc w niéj znaleźć wyraz idei i obyczajów tych ludów, u których się one znachodziły.

Mythus znaczy u niego tyle, co baśń mythologiczna. Téj baśni mythologicznéj nie należy lekceważyć sobie i nie uważać za niegodną zajęcia muzy poważnego męża. Jeżeli bowiem odgadniem jéj sens istotny, to znajdziem w niéj nawet historyą filozofii w starożytnych religiach. Ubóstwo prymitywnéj mowy i nieporadność tych, którzy się nią posługiwali, razem z nieświadomością przyczyn i sił przyrody, naprowadziły ich na to, że idee swe ubierali w szatę obrazów i przenośni, z których potem wyłoniły się mythy. Teoryą swą sformułował w tem słynnem zdaniu: *A mythis omnis priscorum hominum cum historia, tum philosophia procedit.*

Heyne miał licznych naśladowców. Hermann podobnież jak on w mythologii dopatrzył się niemal istotnéj wiedzy o przyrodzie i człowieku, którą umyślnie skarykaturowano. Kreuzer zrobił z niéj symbolizm religijny, pod którym ukrywa się wiara starsza i prawdziwa. Gottfried Müller, umysł bystrzejszy i więcéj uczony, mythy uważa za produkt dwu czynników, realizmu i idealizmu, a powstanie niektórych z nich przenosi nawet w okres historyczny.

Równocześnie insi uczeni zasady getyngskiego profesora stósowali i do historyi. Prolegomena Wolfa poruszyły mnóstwo kwestyi kry-

tycznych, mythycznych i religijnych około pieśni homerowych pierwotnéj Grecyi. Niebuhr zburzył do szczętu historyą rzymską.

Po historyi świeckiéj przyszła kolej i na historyą świętą. Heyne zastrzegł się wyraźnie co do ludu hebrejskiego (Notabili discrimine recedit Hebraica doctrina ab omni veteri sapientia); lecz, rzecz oczywista, przyszli uczeni, którzy nie myśleli zgoła trzymać się jego restrykcyi. Najsławniejszy z nich jest Wilhelm Marcin de Wette (178—1849). Paulus był jego profesorem w Jena; tłómaczenie Paulusa cudów wywarło na nim głębokie wrażenie. Późniéj uczeń ten poznał, że to tłómaczenie nie było ani poważne ani głębokie, więc w pismach swoich silnie je zaczepiał; ale zatrzymał fundamentalną zasadę systemu, t. j. najzupełniejszą wolność myślenia, negowanie nadprzyrodzoności i równość starożytności świętéj z starożytnością klasyczną, którą aż do ostatnich granic posunął.

Niebawem przejął idee tych, którzy skutkiem wykładów Heynego z starożytnymi autorami obchodzili się w sposób rewolucyjny. Olśniła go przedewszystkiem opinia tyle rozgłośna, że Homer nie jest autorem Iliady, lecz że ten epos jest tylko zbiorem rozmaitych pieśni, które daleko późniéj w jedno ułożone dzieło. Tę teoryą de Wette przeniósł całkowicie na Stary Testament. Według niego Pentateuch jest niczem więcéj jeno zbiorem ułomków od siebie niezależnych, które późniéj starano się w jednę całość zebrać. Około tego dzieła klasyfikowania i porządkowania pracowało więcéj ludzi. Ten, który zebrał fragmenta, tworzące *Lewityk*, żył prawdopodobnie późniéj od tego, co uporządkował *Exodus*. *Numeri* zdaje się być suplementem ksiąg poprzednich. *Deuteronomium* jest co do daty ostatnią księgą. Ustępy najstarsze pochodzą z czasów Dawida. Autor piątéj księgi Pentateuchu pisał za panowania króla Jozyasza, krótko po niewoli Babylońskiéj.

De Wette niwecząc tym sposobem Tradycyą i czas powstania pierwszych ksiąg Biblii przyznając czasom późniejszym, rozumiał, że nie potrzebuje w cudownych onych faktach szukać wypadków naturalnych, lecz że potrzeba jedynie do wypadków biblijnych stósować one reguły interpretacyi, które stósowali do wypadków mythologicznych ci, co go naprowadzili na myśl, żeby Pentateuch uważać za zbieraninę urywków, co w relatywnie późniejszym czasie powstały, innemi słowy: rozumiał, że dosyć jest szukać tam idei ludu hebrejskiego podobnie, jak w polyteizmie greckim lub rzymskim szukano i znaleziono idee Greków i Rzymian. Pentateuch jest narodową epopeą synów Izraelowych, epopeą wzniosłą, pełną potężnego ducha poetycznego, któréj zaledwie brak rymu; ale téj epopei niedostawa istotnéj wartości, bo war-

tości historycznéj. Herosowie, których wyprowadza na scenę, to typy: Abraham — to ideał religii, Mojżesz — ideał teokratycznego naczelnika. Opowieści — to częścią ludowa tradycya, przepełniona cudownościami bez związku, jakie często w balladach napotkać, częścią mythy wymyślone przez filozoficznego proroka, który chciał powstanie świata wytłómaczyć, albo też mythy archeologa, który chciał sobie zdać sprawę z jakiéj nazwy (De Wette: *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung* 1817).

Dla tego, że w St. Testamencie pełno mythów i legend, nie wolno go jeszcze o fałszowanie oskarżać. I w poezyi jest historya, jak jest poezya w historyi, a ta poezya historyi oczywiście cudowniejsza i poetyczniejsza od samejże poezyi.

W ten sposób De Wette po raz pierwszy dał wyraz idei, którą zwolennicy mythów aż do przesytu powtarzali: Mythy, chociaż w sobie są fałszem, jednak nie pozbawione prawdy, bo są zwierciadłem, na którem odbija się obraz tych, ktorzy je utworzyli.

De Wette nie przeniewierzając się zresztą swemu systemowi, nie stósował go jednak, chyba rzadko, do Nowego Testamentu. Przeciwnie aż do śmierci swojéj zbliżał się coraz więcéj do chrześciaństwa, i wyraźnie przyznawał, że reguł, które postawił co do St. Testamentu, nie można stósować do ewangelii, bo one powstały w czasach daleko nam bliższych, gdy Legenda kwitnąć przestała, a Tradycya już pismem ujęta została. Z tem wszystkiem poglądy jego na Pentateuch poruszyły zbyt silnie uwagę w Niemczech. Strauss postanowił zastósować je i do Nowego Testamentu, zanim de Wette rozpoczął publikacyą swego dzieła o Nowym Testamencie.

Straussowi tedy przypadł w udziale smutny zaszczyt (pomijamy kilka innych prób téj aplikacyi, n. p. Dauba), że on był pierwszym, co w ewangeliach widział „bujny porost mythów." Dotychczas tylko pierwsze i ostatnie wypadki z życia Jezusowego kuszono się za pomocą mythyzmu tłómaczyć, t. j. te, które poprzedzają kuszenie Pana Jezusa, i te, które po ukrzyżowaniu nastąpiły: — Strauss tę metodę aplikuje bezwzględnie na całą opowieść ewangelii. A. M. Fairbairn w *Contemporary Review* w r. 1876 powiedział o nim, że „z mythu, który nie był czem inszem jeno bramą, przez którą się wchodziło do ewangelii i wychodziło, zrobił nazwę elastyczną." Strauss zmodyfikował znaczenie tego wyrazu, rozumiał je i tłómaczył po swojemu.

Czemże więc jest mythus dla Straussa? Jest zaiste trudno dowiedzieć się, a to, co w r. 1839 duchowny ojciec *Leben Jesu* powiedział był o Straussie, jest po dziś dzień prawdą: „Chętniebyśmy byli

powiedzieli, co według definicyi Straussowéj jest mythus, ale to było nam niepodobno. Aby użyć obrazu z mythologii, któréj jest ojcem, możnaby powiedzieć, że mythus to skojarzenie Proteusa i Kameleona, bo na każdéj stronnicy odmienia farbę i kształty w miarę jak tego pisarz wymaga." W rzeczy saméj mythus jest czemś ulotnem, niestałem a bardzo elastycznem. Jak apolog jest owocem wyobraźni, ale tem się odróżni od apologu, że jest pewnym rodzajem inkarnacyi pojęć ludowych w danym czasie. Dążności epoki jakiéj, jéj rodzaj i sposób pojmowania rzeczy, pragnienia jéj i ideały przybierają ot naraz postać, ideał jéj uosabia się w jakiéj istocie lub w jakiéj gadce zmyślonéj: — oto mythus. To nie pisarz, który nam myth opowiada, który go sobie stworzył; to też ani nie to lub owo indywiduum z osobna, — to wyrób zbiorowy, bez miana, samoistnie, bezwiednie spłodzony, do którego każdy jakąś cząsteczkę, jakiś żywioł przydawał, choć niepodobno wykazać, jaką i którą część temu lub owemu przypisać. Tak powstały ewangelie, narodziły się z wyobraźni ludu, zanim je ewangeliści spisali. „Ojcem religii jest bezwątpienia uczucie, ale matką wyobraźnia" (Strauss, *Versuch einer Religionsgeschichte*).

Apostołowie głoszą światu, że Mistrz ich dnia trzeciego zmartwychwstał. Stara krytyka mówiła: Jedno z dwojga: albo ten wypadek rzeczywiście miał miejsce, albo nie miał miejsca; w pierwszym razie Apostołowie mówili prawdę, w drugim skłamali. Podług nowéj krytyki, podług Straussa między temi dwoma członkami dylematu jest jeszcze jeden członek pośredni; między rzeczywistością faktu a między oszustwem uczniów Jezusowych jest — mythus. Prawdziwości faktu przyjąć nie można, gdyż cud jest rzeczą niemożebną; co do oszustwa, toćby można rozprawiać. Ale kto nam udowodni, że Apostołowie musieli wiedzieć, że Jezus nie zmartwychwstał? Kto udowodni, że wyobraźnia ludu nie stworzyła sobie rzeczywiście mythu o zmartwychwstaniu Messyasza, i że Apostołowie nie wierzyli szczerze w ten mythus? Mogli tak myśleć i działać w największéj szczerości serca, i tym sposobem nie będzie krzyczącéj sprzeczności między świadomem kłamstwem, a żywą wiarą, która zdolna była świat przekształcić. Według wiary Kościoła Jezus wrócił do życia w sposób cudowny; według zdania Deistów, jak Reimarusa, ciało jego wykradli uczniowie; według egzegezy racyonalistów takich jak Paulus, Jezus umarł tylko pozornie, i ożył w sposób zupełnie naturalny. Jeno wyobraźnia uczniów, których strapione serce nazbyt było wzruszone, przedstawiała im, że Mistrz ich, o którego śmierci wierzyć nie mogli, wrócił do życia. To, co w ciągu wieków uchodziło za fakt zewnętrzny, który miano za cudowny, następnie zaś

za oszustwo i za wypadek całkiem naturalny, dziś zajmuje miejsce właściwe między zjawiskami życia psychicznego, jest zjawiskiem czysto psychologicznem: produktem wyobraźni ludu, — mythem.“

Powstanie mythów ewangelii daje się wytłómaczyć stanem umysłów w czasie, gdy się zjawił Jezus z Nazarethu.

Religia jakabądź może powstać jedynie w czasach twórczéj wyobraźni, gdy fantazya bierze górę nad rozumem; chrześciaństwo nie uniknęło téj konieczności. Kościół pierwotny zwolna i mimowiednie wystawiał ideę religijną, któréj źródłem lub pierwszym przedstawicielem był Jezus, pod formą historyczną, pod formą człowieczą, i stósował do niego nie tylko formy mythyczne, jakie się w każdéj religii znachodzą, jako to: wcielenie, narodzenie, i pannę; lecz i wszystkie inne formy, pod jakiemi żydzi od czasów niewoli wystawiali sobie Mesyasza w swéj patryotycznéj egzaltacyi.

Oczekiwanie Mesyasza zrodziło Jezusa ewangelii. Odkąd coraz wzrastająca liczba wierzących wmówiła w siebie, że w Jezusie widzi Mesyasza, odtąd też wmówiła w siebie i to, że wszystkie proroctwa i wszystkie figury, które wyobraźnia rabinów w Starym Testamencie odkryła, spełniły się w Jezusie. Cala Palestyna wiedziała bardzo dobrze, że Jezus pochodził z Nazarethu; jako Mesyasz musiał stanowczo być synem Dawidowym; narodził się w Bethlehem, bo tak przepowiedział prorok Micheasz. Nie zapomniano ostrych słów Jezusa, któremi skarcił żydowskie pragnienie cudów: ale kiedy Mojżesz czynił cuda, to Mesyasz nie może być mniejszym od Mojżesza, a więc musiał czynić cuda. Izajasz przepowiedział był, że za dni odkupiciela Izraela otworzą się oczy ślepych, że głusi będą słyszeć, chromi wyskakiwać będą jak łania; a więc naprzód już i jak najszczegółowiéj wiedziano, jakie cuda miał czynić Jezus, a czynić przeto jedynie, iż był Mesyaszem. A więc Nowy Testament był już naprzód w Starym Testamencie opisan, a żarliwość pierwszych chrześcian to jeno miała zadanie: zebrać pojedyńcze rysy w jedno, aby znaleźć ideał czci swojéj i swoich marzeń.

Straussowi właściwą jest ta idea, że ewangelie nie są niczem więcéj, tylko kopią historyi żydowskiéj; ale tę ideę podsunął mu Reimarus. Reimarus chciał „Legendę“ o Danielu wytłómaczyć „Legendą“ o Józefie: Strauss tę praktykę przeniósł na cały Testament, ugeneralizował ją, więc we wszystkich faktach ewangelii nie widział nic inszego, jeno tę tendencyą żydów i pierwszych chrześcian — podług starego wzoru nowe tworzyć kombinacye.

Oto zasady Straussowe, na podstawie których kusi się wytłómaczyć mythy ewangeliczne. Trzy czynniki złożyły się na ich utworzenie;

powszechne w pierwszym wieku oczekiwanie Mesyasza, żywioły mesyaniczne rozrzucone według wyobraźni uczonych i przepisywaczy po całym Starym Testamencie; wreszcie wiara, że Jezus jest onym oczekiwanym Mesyaszem.

Plan książki: *Leben Jesu* bardzo prosty. Strauss bada każdy wypadek opowiedziany w ewangeliach. Przy żadnym nie roztrząsa sprzeczności, które w siebie wmawia, bądź z osobna, bądź w zestawieniu z innymi świętymi lub świeckimi opowiadaniami, lecz kombinuje je i wynajduje i najmniejsze trudności, któreby mu mogły służyć za pozór do odjęcia Nowemu Testamentowi wartości historycznéj. Po tem studyum tekstu, roztrząsa naturalne tłómaczenia racyonalistów, a osobliwie Paulusa, i choć w ogólnych zarysach wykazuje z siłą i przyciskiem czczość i niepodobieństwo tych tłómaczeń. Oczyściwszy w ten sposób arenę, stawia swoją własną hypotezę, t. j. tłómaczenie mythyczne. Wykład jego suchy, roztrząsania obszerne.

Myliłby się, ktoby mniemał, że *Leben Jesu* odpowiednio do swego tytułu jest biografią tego, którego nosi imię. Strauss zajmuje się burzeniem, nie myśląc o budowaniu. Jedyną pozytywną ideą w całym grubym tomie jego *Theologische Kritik* jest ta, że chrześciaństwo jest ideałem ludzkości. Następnie twierdzi, że tłómaczenie mythyczne nie ujmuje nic prawdziwości religii chrześciańskiéj, i że istota jéj nietknięta. Każdy myth zawiera w sobie głęboką ideę. Tak n. p. duch judaizmu, albo raczéj ludzkość, cokolwiek posiada wielkiego i wzniosłego, złożyła w mythusie o zmartwychwstaniu Jezusowem. Pod tą formą ludzkość przyswoiła sobie po raz pierwszy onę wielką zasadę, która w języku Nowego Testamentu brzmi: „Co wiekuiste, to istotne, a tem nie jest to co widzialne, lecz to, co niewidzialne; nie rzeczy ziemskie, lecz niebieskie, nie ciało, lecz dusza.“ A jakże te następstwa daleko sięgające zawarte w téj zasadzie! Potrzeba było zerwać z oną piękną harmonią między duchem a ciałem, która w świecie helleńskim święciła swój tryumf. Duszy nie można było uważać za osobną potęgę, chyba że wyjdzie zwycięzko z walki naprzeciw zmysłom jak i z walki naprzeciw boleści — przez asketyzm, pokorę i zaparcie samego siebie.

Pyszny, majestatyczny gmach rzymskiego cesarstwa musiał runąć, Kościół musiał rosnąć w obec państwa, papież w obec cesarza, ażeby ludzkość przyszła do zupełnéj świadomości o téj prawdzie, że siła przekonania, potęga idei ostatecznie odniesie zwycięztwo nad potęgą materyalną, choć i najdoskonaléj zorganizowaną. To wszystko było zawarte w zarodku, „jakoby w piśmie tajemnem“, w wierze w zmartwychwstanie, jak i nadzieja, że On znowuż przyjdzie i założy królestwo swoje, była

przeczuciem wielkiego dziejowego przeznaczenia chrześciaństwa i przeczuciem nowéj ery, którą miał rozpocząć (Strauss — *Versuch einer Religionsgeschichte).*

To idealne tłómaczenie mythów otwiera wrota dowolności nie mniéj, jak naturalne tłómaczenie cudów. Naśladowcy Straussa pokazali, do jakiéj śmieszności ono doprowadziło. Samże Strauss był zniewolon uznać niepłodność swéj krytyki. „Rezultatem tego wszystkiego — wyznaję — jest to, że wiadomość nasza o Mojżeszu, Jezusie i Apostołach o tyle się zmniejszyła. Idąc za jednymi, mamy mniéj rzeczy cudownych; idąc za drugimi, mamy mniéj rzeczy kompromitujących. Ale przecie wiemy jeszcze tyle, żeby przynajmniéj w głównych rysach przyjść do prawdziwie historycznego zrozumienia, czem oni byli i co zdziałali.“ Atoli samże Strauss nie dał nam tego historycznego rozumienia Chrystusa i chrześciaństwa. Wszyscy, nawet wolnomyślni wszyscy bez wyjątku, przyznają dziś, że *Leben Jesu* jest dziełem pełnem niedostatków. Z krytyki jego nie możemy wyrozumieć, czem właściwie był Jezus, bo powiada nam raczéj, czem nie był, aniżeli czem był. Nie był krewnym Jana Chrzciciela, nie uczynił żadnych cudów, nie ustanowił Ostatniéj Wieczerzy, nie przepowiedział ani swéj śmierci ani zmartwychwstania swojego; narodzenie jego, chrzest, kuszenie, wszystkie wielkie zdarzenia w żywocie jego są — mythusem, a więc fikcyą. Co historycznego przyznaje w życiu Jezusa, to tyle, że Jezus odbył kilka podróży misyjnych, że uzdrowił może kilku opętanych, którzy w istocie nie byli opętani — jak i wizyonerka z Prevorst, o któréj Strauss nie może zapomnieć.

Ależ — jeżeli Chrystus nie był niczem, któż tedy jest założycielem chrześciaństwa? Jak wytłómaczyć jego powstanie? Tego walnego pytania, które obala cały budynek Straussowy, nie zadał on sobie wcale, to pytanie pominął.

Wszystka argumentacya Straussa nie ma rzeczywistéj podstawy. Jeden z uczonych, M. Fairbairn, który Straussowi nie szczędzi pochwał, powiada: „Stósowanie teoryi mythicznéj do ewangelii jest wątpliwéj wartości, dopóki téj teoryi nie usprawiedliwi krytyka historyi i dokumentów aż do najdrobniejszych szczegółów. Owóż tutaj właśnie przy tym najważniejszym punkcie rozbił się Strauss. Krytyka jego historyi ewangelii nie funduje się na opowiadaniach ewangelii; kwestye co do ich źródła i autentyczności załatwione są w kilku zdaniach. Strauss twierdzi, przyjmuje *a priori*, ale nie udowadnia, że znaczny czas upłynął, zanim się mythusy wytworzyły. Ten gruby błąd pociąga inne za sobą. Strauss ani słówkiem nie wspomina o wartości świade-

ctwa św. Pawla; nie widzi, że przez Pawła św. jesteśmy zbyt blizkimi źródła, iżby dość było czasu do wytworzenia się mythusu. Nie dostrzega też, jak ważnem świadectwem są spory i rozdziały w pierwotnym Kościele, jak pewną dają nam podstawę przeto, że wszechstronnie omawiają fakta, co do których nie mogło być różnicy. Co więcéj, nie widzi ważności pierwotnéj społeczności, stworzonéj przez wiernych, nie widzi dowodów, jakie nam podają ich instytucye *sui generis;* nie widzi ich cech osobnych, właściwości ich wiary ze względu na wypadki, które Kościół zrodziły, i ze względu na fakta, na jakich się opierał. A więc teorya mythów rozleciała się jako dym za pierwszem dotknięciem analitycznem i pod ciężarem własnych hypotez.“

## VI.
## *Wybryki skrajnéj Lewicy Heglowskiéj.*

Straussowe *Leben Jesu* wywołało z jednéj strony żywe repliki i silny opór; ale musiało też oraz wywołać współzawodnictwo po stronie innych członków Lewicy Heglowskiéj i musiało ich pchać do dalszych jeszcze kroków na drodze bezbożności. Strauss był hasłem i znakiem niesłychanéj powodzi, którą swym przykładem wywołał i do któréj bodaj wprost pobudzał.

Widzieliśmy, jak L. Schmitt filozofią Wolfa pokusił się wprowadzić do Biblii. Pruski poeta, Friedr. v. Sallet, chciał filozofią Hegla przenieść do Nowego Testamentu. W poemacie dydaktyczno-filozoficznym, ogłoszonym w Lipsku r. 1842: *Laienevangelium*, przetłómaczył dość fortunnie opowiadania tekstu świętego; ale miasto Syna bożego, który się stał Ciałem, położył wszędzie człowieka, który się stawa Bogiem. Bóg, według Hegla, to podobnie jak świat, wiekuiste stawanie się (Werden). Codziennie nadaje sobie nową postać w samowiedzy ludzkości. Oto sens, jaki poeta upatruje n. p. w tajemnicy Zwiastowania Najśw. Panny: płodność żony to — stawanie się Boga. „O niewiasto — woła, profanując słowa ewangelii — co porodzisz, to święte, i to będzie wielkim duchem. To wiekuisty król ziemi, a dzieci twoje zwane będą dziećmi bożemi. Nie ma dnia, któregoby Bóg nie wstępował dobrowolnie do macierzyńskiego łona twojego, aby się stać człowiekiem. Tak tedy nowa matka Jezusowa przyjmuje w pokorze Boga do czystéj swéj duszy. Ty z padołu ziemskiego czynisz Raj.“

Przy końcu poematu tak oto komentuje Wniebowstąpienie: „Bóg jest Ojcem. Słowem swojem rodzi wszystkie stworzenia. Jest duchem, zawsze sam w sobie żyjącym, zstępującym z wysokości. Jest Synem, żyje w nas, we krwi i w kościach. W Duchu samym jest Syn i Ojciec

jedno; bo każdy ma w nim swą istność. Odrzućcie tedy ciężar materyi, ziemski pozór — oto jądro nauki. Kto ją rozumie, ten wie, że ona dopiero w przyszłości żyje i ten nie odpocznie wpierw, aż każdy człowiek na ziemi stanie się Bogiem — człowiekiem. Tedy dokona się wielkie Wniebowstąpienie. Człowiek znajdzie swą wielką ojczyznę, zasiędzie po prawicy, złączon z mocą; z Ojcem zjednoczon będzie Syn przez Ducha."

Ten zbłąkany poeta miał jeszcze wszelako szlachetne porywy: Heglianizm był mu ideałem, który głosił swéj oblubienicy; mówił o pogardzie rzeczy ziemskich. Prozaicy byli o wiele pozytywniejsi: Straussa i Hegla mieli za tchórzy, za zacofańców.

Bruno Bauer Straussa oskarża o niekonsekwentność. Nie gmina, społeczność chrześciańska, to jakieś coś mystyczne, niepochwytne, luźne, nie, — mythy ewangeliczne wynaleźli ewangelistowie, których zapożyczyli sobie z mesyanicznych i apokalyptycznych koncepcyi proroków i gnozy żydowskiéj (*Kritik der evang. Synoptiker*, 1841)

Najskrajniejszy między Heglistami, Ludwik Feuerbach (1804 do 1872) chciał również uzupełnić Straussa Ogłosił książkę (1841): *Das Wesen des Christenthums*, w któréj wypowiada, „że nad Straussowem *i* położy kropkę." System Hegla — to Stary Testament filozofii, on teraz przynosi ewangelią. Hegel nie był szczery, posługuje się mową dwuznaczną, ile razy rozprawia o religii. Tożsamość istoty człowieczéj z bozką, jak Hegel naucza, to nic więcéj, jeno tożsamość istoty człowieczéj ze sobą. Najwyższą istotą jest człowiek: *Homo sibi Deus*, a człowiek jest tem, co zjada, jé (*der Mensch ist das, was er isst*). Co człowiek jé, pożera, tem jest, albo jak późniéj Max Stirner orzekł: Nie ma nic rzeczywistego na ziemi krom mnie, i pokarmu, który pożywam.

Religia tedy jest illuzyą, a illuzyą niebezpieczną. Jest upiorem, wysysającym ostatnie soki człowiekowi, aby własne czyny najniemoralniejsze usprawiedliwić. Chrześciaństwo człowieka ze skłonnościami jego przenosi do nieba, to jest do krainy wymarzonéj. Potrzeba więc odrzucić chrześciańskie pojęcie państwa, trzeba zrobić rozbrat z obłudą i serwilistyczną rasą teologów i nie zajmować się niczem inszem, jeno tem, co rzeczywiście istnieje, — ciałem człowieka.

Z téj doktryny Maks Stirner wysnuł jasne wnioski: „Ze wszystkich ludzi jestem *ja*, którego znam najlepiéj i kocham. To *Ja* — to mój wszystek katechizm. Robię to, co chcę i co mi się podoba" (*Der Einzige und sein Eigenthum*. Lipsk 1845).

Przychodzimy więc do socyalizmu i do zaczepiającego racyonalizmu,

którego organem były *Hallischen Jahrbuecher*, redagowane głównie przez Arnolda Ruge'go. W tych rocznikach trzyma się wytrwale idei Straussowéj, a to téj, że opinie, których bronił, były przygotowane od starych racyonalistów 18 wieku. Ci nie mieli szczęśliwéj ręki w budowaniu, ale za to w burzeniu. Wszystka negatywna część dzieła ich ostała się: w wieku 19 trzeba zbierać owoce i dokonać tego, co wiek 18 rozpoczął. *Revue* Rugego była zabroniona w Berlinie i w Dreznie. Ruge uciekł do Paryża, potem do Londynu, gdzie rozwinął chorągiew kosmopolityzmu humanitarnego, głosząc jedność ludów na gruncie demokracyi.

Widzimy, jak szybko nasienie, rzucone ręką Straussową, poczęło wydawać owoce śmierci.

Ruge twierdził, że chrześciaństwo to nic inszego, jeno nowe wydanie Buddhaizmu, poetyczna fikcya natury. Jezus Chrystus jest, jak powiedział Strauss, mythem, ale z całkiem innéj strony należy go rozumieć, nie tak, jak rozumiał autor *Leben Jesu*. Myth o Jezusie — to fizyczna walka lata z zimą, światła z ciemnością. Jezus rodzi się rzeczywiście, gdy dni poczynają rosnąć; umiera na Wielkanoc, gdy przyroda budzi się ze snu swojego. Nie ma grzechu w ogóle, ani bojaźni, ani pociech od Boga. Nie ma Boga, nie ma nieśmiertelności. Dla człowieka nie ma innéj pociechy krom téj, którą sobie sam dać może, budując konduktory i parowe maszyny (*Reden ueber die Religion, ihr Entstehen u. Vergehen an die Gebildeten unter ihren Veraechtern.* Berlin 1869).*)

Te ostatnie konsekwencye Ruge wywiódł dopiero w r. 1869; ale one wypływają logicznie z zasad Straussowych. Czy można lepiéj wykazać fałszywość tych zasad? Mythyzm ucznia jest karykaturą mythyzmu mistrza; ale czy tamten nie uzasadniony tak samo jak ten tu?

Friedrich Daumer (ur. 1800) ekstrawagancyą posunął jeszcze daléj, — jeśli być może. Raj Biblii przenosi do Australii, do ojczyzny drzewa chlebowego. Z Australii wywędrowali ludzie do Ameryki, ztamtąd do Azyi po zamarzłéj cieśninie Behringa. Tę wędrówkę opowiada nam księga *Numeri*. Autor zwraca uwagę na to ważne bardzo, jak mówi, odkrycie: „Mój nowy system jeograficzny i etnograficzny jest dla historyi tem, czem jest dla astronomii system Kopernika.“

Jehovah, bóg narodowy Hebrejczykow, to Moloch Fenicki, on straszliwy bóg, sam widok którego zabija, bóg, który żąda ofiar

*) Ruge umarł 1881. Od r. 1866 pogodził się z polityką Bismarcka i odtąd rząd dawał pensyą temu staremu radykalnemu spiskowcowi.

ludzkich, a zwlaszcza ofiar pierworodnego. Zwolna w miejsce ludzi substytuowano zwierzęta, w końcu stronnictwo jehovistyczne uległo. Jezus chciał je podnieść na nowo: głosił wstrzemięźliwość, kaleczenie, a przed śmiercią swoją na pamiątkę starych ofiar urządził niesmaczną ucztę, na któréj uczniowie jego mieli pożywać ciało ludzkie i krew ludzką. Judasz przejęty zgrozą, nie chciał brać udziału w takiéj uczcie, i wyzdradził bezecność chrześciańskich tajemnic *(Die Geheimnisse des christl. Alterthums.* 1847). Święci chrześciańscy byli również Kanibalami, świadkiem tego św. Malachiasz w Irlandyi, Mikolaj z Myry, Norbert z Magdeburga, św. Bernard z Claravallis, Franciszek Assyzki.

Mahometanizm w porównaniu do chrześciaństwa jest postępem. *Koran* — to księga religii naturalnéj. Raj muzułmański — rozkoszny, bo jest apoteozą zmysłowych rozkoszy. Muhamed Hafiz, perski poeta z 14 w., prawy uczeń Epikura, przetłómaczony i naśladowany od Daumera, który był uczonym oryentalistą i niepoślednim poetą, poprawił konsekwencye systemu islamowego: to — Luter dlań on poeta. Religią przyszłości jest używanie i rehabilitacya ciała *(Die Religion des neuen Weltalters.* 1850).*)

Nie będziemy wspominali wszystkich pisarzy Heglowskiéj Lewicy, co podobne rozszerzali poglądy w poezyi i prozie, jak i w ekonomii politycznéj i społecznéj. Dosyć powiedzieć, że reprezentantami jéj w naukach przyrodniczych są: Karól Vogt, Ludwik Buechner, Moleschott, Virchow, którzy wszyscy późniéj podadzą publicznie rękę Straussowi i skończą na nihilizmie. Ci tedy jawnie i wyraźnie wysnuli wnioski z *Leben Jesu*, zanim autor przyznał się do nich w swem dziele: *Alter und Neuer Glauben.*

(Dokończenie nastąpi.)

# Kilka słów
# o korzystaniu z Pisma św. w kazaniach.

(Dokończenie.)

W poprzednim artykule w odpowiedzi na pytanie: dla czego powinniśmy w naszych naukach i kazaniach umieć należycie wyzyskać Pismo św., objaśniliśmy wielkie znaczenie i wagę tego dobrego zużycia Pisma św. w kazaniach i naukach, a nadto

*) Daumer wrócił na łono katol. Kościoła 15 sierpnia 1858.

na drugie odpowiadając pytanie: jak tego Pisma św. używać należy, przypomnieliśmy niektóre reguły o tłómaczeniu właściwéj myśli i znaczeniu tekstów i ustępów z Pisma św. Przechodzimy do dalszego pytania: jak właściwa myśl Pisma św. retorycznie najlepiéj zużyta być powinna?

1. Pod tym względem ważną naprzód jest rzeczą wpoić w słuchaczy głęboko wiarę, jak świętem i nieomylnem jest słowo Pisma św. przez Ducha św. natchnione. W téj wierze spoczywa główny powód, dla czego Pismo św. tak wielkie ma znaczenie w wykładach i naukach naszych. Gdzie ta wiara nie jest żywo, czy świadomie czy nieświadomie współczynną, tam wykład, przedstawienie nie robi wrażenia i nie wywołuje pożądanych skutków. Dla tego dobrą jest rzeczą a niekiedy i pożyteczną w jakimś zwrocie zwrócić uwagę słuchaczów na to wielkie znaczenie słów Pisma św. N. p. w ten sposób, że przy odnośnym ustępie z Pisma św. powie kaznodzieja: Duch św. to mówi; są to słowa, wyrzeczenie natchnionego i oświeconego od Boga proroka, psalmisty, apostoła; Bóg sam tak do nas mówi, daje nam to przykazanie, radę, odpowiedź itd. przez usta św. autora, pisarza itd. Można także przed przytoczeniem miejsca z Pisma św. lub w toku jego tłómaczenia wpleść uwagę o ważności, nieomylności, jaka w każdem wyrzeczeniu dobrze i prawdziwie pojętem się mieści. W każdym razie kaznodzieja starać się o to powinien, ażeby miejsce z Pisma św. nie wyglądało na coś podrzędnego, służyło niejako tylko do poparcia tego, co zkądinąd jasnem jest i pewnem. Jakkolwiek cytaty z Ojców św. i dowody rozumowe zawsze pewne znaczenie mają, Pismo św. w stósunku swym do urzędu nauczycielskiego Kościoła, pozostanie zawsze jądrem kazania.

2. Jeśli Pismo św. to stanowisko zawsze zajmować ma, tedy daléj jest potrzebnem, aby tylko stósowne wybierać i przytaczać z niego ustępy, które rzeczywiście odnośną prawdę pouczają, objaśniają, uzasadniają, jéj całą ważność i doniosłość przedstawiają. Dla tego nie powinno się przytaczać miejsc, które słabo albo nie bardzo trafnie stósują się do przedmiotu, albo co gorzéj gwałtem są naciągane przez bardzo dowolną egzegezę. Lepiéj żadnego nie przytaczać miejsca, jak tego rodzaju słabe i nieodpowiednie dowody z Pisma św. W obec niewyczerpanego bogactwa, jakie w sobie kryje Pismo św., nie może być nigdy trudnem znaleźć najodpowiedniejszy cytat. Przedewszystkiem szukać trzeba najsilniejszych, rzecz najdobitniéj przedstawiających miejsc, które z siłą i prawdą łączą urok nowości i w ten sposób uwagę słuchaczy podniecają i na uwięzi trzymają. Dla uroku jednak nowości nie wolno poświęcać siły przekonującéj słów Pisma św. Więcéj znane

miejsca byle dobrze wytłómaczone i zastósowane, nieraz większe i lepsze wywierają wrażenie.

3. W tem leży główna rzecz przy używaniu Pisma św. w naszych kazaniach i naukach — i to trzecia wskazówka. Łatwo to przy pomocy różnych podręczników (antologii, zbiorów, konkordancyi), znaleźć pewną liczbę tekstów do każdego kazania. Lecz to nie wystarcza. Lex Domini immaculata (Psalm 18, 8) convertit animas, testimonium Domini fidele wtedy tylko sapientiam praestat parvulis, gdy i najprostszy człowiek zrozumie, że to słowo Boże przytoczone we właściwem miejscu jasną zawiera prawdę. Pismo św. jest jakoby olej, działa on wtenczas stósownie, gdy zostanie wtarty; jak dyament, gdy stósowną ma oprawę; jak dzban Gedeona i jego towarzyszy — jeśli ukryta pochodnia ma jasno zapłonąć, musi być pokrywa wprzódy stłuczoną, t. j. często ukryta siła słowa Bożego odsłonić się. Wiele, a może wszystko zależy od stósownego zużycia, wytłomaczenia miejsca z Pisma św. To jest jeden z główniejszych punktów, w którym mistrze wymowy duchownéj swoją niezrównaną zręczność pokazują; od nich to przedewszystkiem, od Ojców św. w ich egzegetycznych i homiletycznych dziełach, od dobrych ascetycznych pisarzy i sławniejszych kaznodziejów uczyć się trzeba téj sztuki. Z pomiędzy Ojców wymieniamy św. Chryzystoma i św. Augustyna, św. Grzegorza W. i Tertulliana; z pomiędzy ascetów Ludwika z Granady, de Ponte, Rodrigueza; z pomiędzy kaznodziejów Segneri'ego, Bourdalone, Massillona, Bordoni; Gretscha, Colmara, Kleutgena, Eberharda.

4. Aby jeszcze kilka praktycznych wskazówek, w celu dobrego zużycia miejsc Pisma św. podać, przytaczają autorzy zwyczajnie następujące sposoby wykładania i zużywania.

a) Można przytaczać tłómaczenia i objaśnienia, jakie Kościół sam na swych soborach albo przez usta najwyższych pasterzy dał, albo które Ojcowie św. nam zostawili. Wartość, jaką tego rodzaju wywody same w sobie posiadają, podnosi jeszcze powaga autorów.

b) Można pojedyncze słowa jedno po drugiem rozważać, albo pojedyncze myśli w odnośnym ustępie z Pisma św. Piękny tego przykład podaje Cornelius a Lapide w komentarzu do Jana św. 3, 16: „Sic Deus dilexit mundum etc. Sic, id est tanto amore, vehementia, conatu, excessu. Non rex, non Caesar, non angelus, sed Deus. Dilexit, scil. prior et gratis, sine merito, imo sine desiderio nostro. Mundum sibi contrarium, hostem, reum damnationis. Ut daret non hominem, angelum, mundum alterum, sed Filium; non alienum, non adoptivum, sed suum proprium ac naturalem, eumque non unum e multis, sed unigenitum

et unicum. Non venderet pretio, non mutuaret, sed gratis daret; non ad regnum et triumphos, sed ad mortem et crucem. Idque fecit non sibi, non Christo fructum aliquem quaerens; sed ut ipse nos, id est creator creaturas suas sua morte vivificaret“ etc.

Przy takiem jednak tłómaczeniu potrzebna jest miara i takt. Dla tego Jungmann wskazuje słusznie na to, że n. p. Segneri błądzi przeciw temu, gdy w 32 kazaniu passyjnem miejsce z Genesis 22, 1, gdzie Bóg wzywa Abrahama, aby mu syna ofiarował i gdzie stoi: Dixit ad eum: Abraham, Abraham; i tamże w. 11, gdzie go Bóg od dokonania ofiary powstrzymać chce i gdzie stoi: Et ecce Angelus Domini clamavit Abraham, Abraham! różnicę pomiędzy prostem dixit a mocniejszem clamavit w ten sposób tłómaczy, że u dobrego sługi Bożego więcéj potrzeba do powstrzymania go od spełnienia dobrego czynu, aniżeli do zachęcenia doń. To pewnie już nie tłómaczeniem Pisma św. jest, jedno wkładaniem własnych myśli w wyrzeczenia Pisma św.

c) Sposób, aby siłę jakiego miejsca w prawdziwem postawić świetle, spoczywa w tem, żeby je z innem podobnem porównać. I tak znane zdanie „Królestwo niebieskie gwałt cierpi“ może być, jak mówi Kleutgen (ars dicendi n. 500), objaśnione, potwierdzone i większe wywrzeć wrażenie przez przytoczenie podobnych tekstów, jak n. p.: „nikt nie otrzyma korony, kto się nie potykał“, „kto nie nienawidzi ojca“ i t. d. „Jeśli cię gorszy oko“, „kto nie weźmie krzyża swego i nie pójdzie za mną.“

d) Daléj znakomite oddaje usługi podnoszenie przeciwieństw. „Jeśli jesteś w łasce u Boga, nie rozpaczaj, chociażby cię jak trzech młodzieńców żydowskich wrzucono do pieca gorejącego; jeśli zaś Bóg gniewa się na ciebie, to lękaj się, choćbyś był w raju! Adam przebywał w raju — cóż mu to pomogło, gdy Boga obraził? Trzej młodzieńcy siedzieli w piecu ognistym — cóż im to szkodziło, gdy sługami Bożymi byli? Adam upadł w raju, gdyż nie czuwał nad sobą; Job tryumfował na kupie mierzwy, gdyż czuwał nad sobą.“ Chryzost. hom. 4 de stat.

e) Bogate źródło do dobrego rozprowadzenia jakiego miejsca Pisma św. podaje rozważenie i przedstawienie okoliczności, adjuncta. — Okoliczności miejsca, czasu, osób, o których mówi tekst; wskazówka na myśli, uczucia, jakie tekst wywołuje; sposób, w jaki coś bywa przyjęte, wykonane, zagrożone itd. Przykładów dużo podają asceci i kaznodzieje. Tak n. p. Bernard św. w swéj homilii do Psalmu 90: *Angelis suis mandavit de te.* Mira dignatio et vere magna dilectio charitatis! *Quis*

enim? *quibus? de quo? quid* mandavit. Studiose consideremus etc. Conf. lect. 4 in f. ss. Angelor.

f) Bardzo często znajdujemy u Ojców św. i mistrzów wymowy chrześciańskiéj wytłómaczenie i zastósowanie tekstu Pisma św. w figurze tak zw. n a r a d y, dubitatio. Objaśnienie zyskuje przez to na żywości, słuchaczy uwaga się podnieca a ztąd zysk retoryczny podwójny. Niezliczone przykłady znajdują się w homiliach Ojców św., mianowicie Chryzostoma św. i Augustyna. Augustyn św. mówi n. p. w swojem tract. 83 in Joann. do miejsca Jan 15: „Hoc est praeceptum meum ut diligatis invicem, sicut dilexi vos.“ Jakież myśli w nas to obudza bracia moi? Czyż tylko dane tu jest przykazanie miłości, jak się nawzajem miłować mamy? Czyż nie ma nadto jeszcze większego przykazania — miłości Boga? Albo też Bóg dał nam tylko przykazanie miłości, abyśmy o coś innego już więcéj troszczyć się nie potrzebowali? W każdym razie kładzie nam Apostół t r z y rzeczy na serce, gdy mówi: „Lecz teraz pozostają wiara, nadzieja, miłość, te trzy itd.“ Jak tutaj Augustyn św. czyni, tak można przez użycie figury narady inne pokrewne teksty przytoczyć i przez ich omówienie one, które właściwie użyć zamierzamy, lepiéj objaśnić i głębiéj pojąć.

g) Tekst Pisma św. może też i przez to lepiéj być wyjaśniony, gdy z innych miejsc Pisma św. wskażą się powody, dla czego tak Duch św. mówił. Tak n. p. do słów Pisma św.: „Będziesz miłował Pana Boga twego“ podaje Pismo św. następujące myśli pokrewne: „Bóg nas wprzódy umiłował“ I Jan 4; „Bóg jest ojcem naszym“ 5 Mojż. 32; „Bóg jest naszym największym dobroczyńcą“ Psalm 36, 4; „Bóg jest radością serca naszego“ Ps. 33, 9; „Bóg będzie kiedyś naszem szczęściem i zbawieniem“ Ps. 72, 25.

h) Niektóre miejsca z Pisma św. czynią dopiero wtedy wrażenie, gdy się przedstawi ich znaczenie dla różnych warstw, wieku, stanów, stósunków słuchaczów; gdy się je zastósuje do panujących fałszywych opinii, przesądów, grzechów i w ten sposób nada im się aktualne znaczenie. Tak czyni n. p. Bourdaloue w swem 2 kazaniu o cierpieniach i męce Chrystusa, gdy przytacza słowa Chrystusa P. Vae mundo! biada światu! Biada wam, zmysłowe i żądzą używania opanowane dusze, które, chociaż występkami obciążone, jarzmo pokuty strząsacie ze siebie i tylko za rozkoszą i zabawą gonicie! Biada wam chciwi bogacze, którzy skarby wasze w twardości serca zamykacie, albo na zadowolenie swych chuci zużywacie, a głusi jesteście i ślepi na nędzę biednych! Biada wam, niewolnicy ambicyi i pychy, którzy wszystko za dozwolone uważacie, aby się wynieść i dla swych planów sumienie i religią poświę-

cacie! Biada wam, twarde i nieubłagane serca, którym przebaczenie uraz jest słabością, zemsta zaś chwałą i tryumfem. Biada wam, mordercy dusz, którzy waszemi podstępami i zgorszeniem gotujecie tym zgubę, dla których zbawienia jam z nieba zstąpił." Drugi przykład znajduje się w homilii św. Leona W. u Jan. 12, 32: „Et ego si exaltatus fuero" etc. (Lect. 8, 9 in fest. Exalt. s. Crucis).

Do tych wszystkich różnych rodzajów zużycia Pisma św. dodaje Jungmann trafną uwagę, że chodzi przy tem głównie o to, aby mówca pozostał sobie świadom, co z odnośnem miejscem sprawić zamierza, czy dowieść, czy na uczucie wpłynąć, czy wykład więcéj zajmującym uczynić. Według celu musi być rodzaj zastósowania. Bezmyślne i bezcelowe przytaczanie miejsc nie tylko żadnego nie czyni wrażenia, owszem na śmiech i krytykę wystawia kaznodzieję.

Pozostaje nam jeszcze trzeci punkt do bliższego rozważenia, t. j. sposób, w jaki kaznodzieja i katecheta z niewyczerpanego tego źródła korzystać winien. Wszystko co do tego punktu się odnosi, zamyka się w tych trzech słowach, wyrzeczonych przez jednego ze starych pisarzy kościelnych: lege, stude, meditare!

1. Czytaj Pismo św. Jest to smutny ale nie zaprzeczony fakt, nad którym mąż fachowy pierwszego rzędu, Kaulen już przed 20 laty w znakomitym artykule, ogłoszonym w moguncklem czasopiśmie *Katholik (Das Studium der Vulgata* Rocznik 1870 t. 24) ubolewał, że praktyczna znajomość Pisma św. w czasach naszych u katolików daleko mniéj bywa uprawiana, aniżeli u protestantów wierzących. Nie tu miejsce rozwodzić się o znanéj różnicy co do czytania biblii pomiędzy protestantami a katolikami, a również nie miejsce objaśniać wielkie znaczenie „historyi biblijnéj", owéj książki i nauki, która dla młodzieży i ludu ma podawać rdzeń ksiąg świętych, pożywienie dla całego chrześć. życia, wiadomości, bez których kazanie i katecheza nie tylko bezbarwnemi i niesmacznemi, lecz w wielu razach wcale niepożytecznemi pozostają. Jednakowoż nie mamy na myśli nieznajomości u ludu „księgi z Boskiéj ręki", jak Jungmann nazywa, lecz fakt, który Kaulen w wspomnianym artykule ostro piętnuje: „że właśnie pomiędzy duchownymi brak okrutnie zamiłowania Pisma św. i jego znajomości, czego główną winę przypisuje temu, że na uniwersytetach i po seminaryach Pismo św. po macoszemu bywa traktowane." Jest to faktem niezaprzeczonym. Choćby już nie co innego o tem świadczyło, to owe mnóstwo drukowanych kazań, czasopism kaznodziejskich, w których niezliczone kazania mdłe, słabe, rozwlekłe, nudne, bez treści, bo im niedostaje tego nerwu życiodajnego, jaki daje Pismo św. Jakiż to inny

duch wieje w księgach liturgicznych, które za wzór i ideał służyć powinny kazaniom i książkom pobożnym, budującym. Czyż nie są one cudowną, możnaby nawet powiedzieć niebieską tkanką z miejsc wyjętych z Pisma św., albo przynajmniéj z jego słów i myśli ułożone? A dzieła Ojców św., od najstarszych aż do pisarzy i kaznodziejów wieków średnich a nawet i jeszcze późniejszych, jakaż to u nich znajomość, jakież wtajemniczenie i rozumienie Pisma św., a nawet podziw wzbudzające przyswojenie sobie św. tekstu. Gdzież wina téj nieznajomości dzisiejszéj i braku? Kaulen wskazuje na powód. W szlachetnem dążeniu i staraniu się o gruntowną naukę, w gorliwości polemiki przeciw bezdennemu krytycyzmowi i racyonalizmowi w traktowaniu Pisma św. ze strony protestantyzmu, posuwającemu się do najzupełniejszéj negacyi, egzegeza na fakultetach teologii katolickiéj tak bywa traktowana, że może zamiast zamiłowania Pisma św. tylko wstręt do niego obudzić. Przyrównać to można do pochodu przez pustynią, która zarosła cierniem, krzakami i skarłowaciałem drzewem, rozpościera się bez końca przed oczyma młodego wędrowca, który z wielkiemi oczekiwaniami dla ducha i umysłu przestępuje progi akademickich audytoryów, spodziewając się dobrego wprowadzenia w rozumienie „Księgi Ksiąg", owéj księgi, o któréj już we wczesnéj młodości słyszał, jako o ogrodzie, którym ręka Boża w miejsce utraconego raju ludzi obdarzyła, o ziemi św., którą przepływa strumień cudownego poznania, nad którego brzegiem drzewa ze słodkim owocem życia rosną, a ich liście do uleczenia ludów służą. Apoc. 22, 1. Gorzkie rozczarowanie! W ostatnich czasach nastąpiła tu i owdzie pewna zmiana na lepsze. Złote są słowa Kaulena: „Oby zechciano nauczyć duchowieństwo szukać w Piśmie św. duchowego pokarmu, oby mu otworzono niezbadane jego głębie; niech mu wskażą, jaki tam materyał do zbudowania, pociechy, kazań ukryty spoczywa; niech nauczą kapłanów i studentów budować się Pismem św., niech ich nakłonią do codziennego czytania a odrzucenia zbiorów powierzchownych kazań i podobnéj tendenciarskiéj literatury." Piękny cel, ale jak go osięgnąć? Otóż czytać i rozczytywać się nieustannie w téj staréj Księdze!

Cały apparatus biblicus ma swoją wagę i znaczenie, ale do pożytecznego czytania Pisma św. i rozmiłowania się w niem mało co z niego jest niezbędnie potrzebnem. Już Augustyn św., a późniéj Bossuet czynią tę praktyczną a tak mało uwzględnianą uwagę: czytać tylko Pismo św. i dopiero wtedy brać do ręki komentarz, gdy rzeczywiście jest potrzebny. Niezgłębionem jest Pismo św. i w niektórych miejscach bardzo ciemne. Lecz choćby ktoś nie dotarł do gruntu, znajdzie

wszędzie perły i dyamenty. Dla tego czytać, codziennie czytać! Kościół św. pośrednio skłania do kursorycznego czytania przez pensa pierwszego nokturnu w Brewiarzu, rozdzielając wszystkie księgi Pisma św. na jeden rok kościelny. Czyż ta wskazówka nie powinna wystarczyć? Jak dużo można przeczytać, gdy się codziennie choć mało czyta! Nabywa się wnet dokładna znajomość całéj treści Pisma św. Dla tego nocturna versate manu, versate diurna.

2. *Stude* — odbywaj studya w Piśmie św. Samo czytanie jest już znaczną częścią studyum, albo przynajmniéj niezbędnym poprzednikiem i towarzyszem, aby z pożytkiem badać Księgę św. Lecz daléj potrzeba także głębiéj wnikać, aniżeli to dziać się może przez kursoryczne czytanie. Naprzód studyować należy to, co przy czytaniu jest niezrozumiałem. Następnie studyować trzeba najważniejsze księgi, a przedewszystkiem Nowy Testament, przy pomocy dobrych komentarzy. Takich komentarzy dostarczają nam starsi autorowie, których także Kaulen ze względu na cele praktyczne jak najusilniéj poleca. Przytaczamy jego słowa bardzo trafne pod tym względem:

„Niestety mało jest dotychczas (1870) nauczycieli czyli autorów, którzyby się zdecydować mogli do uwzględniania praktycznéj i budującéj strony przy objaśnianiu Pisma św... Uchodzi to za coś przestarzałego i nienaukowego. Nie pozostaje dla tego nic innego, jak powrócić do starych egzegetów, tak z patrystycznych jak i późniejszych czasów. Choć się niejedno tam znajdzie, co nie bardzo nam przypada do smaku, i nie zadowalnia wszelkich wymagań czasów obecnych, to wynagradza nam to duch pobożności, niezłomne przekonanie o wzniosłości boskiego słowa, i ustawiczna dążność, aby słowo przynosiło w życiu ludzkiem owoce zbawienia. Do tego dojść można tylko w ten sposób, że duchowieństwo nauczy się uważać Pismo św. nie za przedmiot uczonych eksperymentów, lecz za pożywienie duszy i to pożywienie udzielać będzie umiało powierzonym mu duszom.“

Tak mówi Kaulen, który naturalnie i to słusznie znajomość owych „wymagań naszych czasów“ u teologów przynajmniéj o tyle przypuszcza, że starych autorów umieją używać z dyskrecyą i nie wszystko, co u nich znajdują, bez ogródki przyjmują i że nie sądzą, iżby egzegeza w katolickim obozie żadnych postępów nie zrobiła. Byłby to wielki błąd. Rezultaty nowych badań na polu językowem, historycznem, archeologicznem itd. a mianowicie egiptologia i assyriologia mają przy objaśnieniu Pisma św. tak wielkie znaczenie, jak niektóre nowe i najnowsze prace, do których przedewszystkiem na wielkie rozmiary założone Cursus Scripturae sacrae niemieckich Jezuitów, wydawane obecnie w Pa-

ryżu u Lethielleux, zaliczyć należy. Ze starych, których Kaulen zaleca, jest głównie Cornelius a Lapide niewyczerpaną kopalnią. Komu jego dzieło za drogie, niech weźmie do ręki krótsze i tańsze dzieła Maldonata, Estiusa, Tirinusa i innych. O zapiskach, excerptach i notowaniach sobie trafnych miejsc nie mówimy nic, gdyż każdemu, co studya odbywał, wiadomem być musi, jak to jest koniecznem do gruntownéj nauki.

3. Medytuj Pismo św. Kursoryczne czytanie Pisma św. jest konieczne; niezbędne głębiéj wnikające studyum; lecz bez medytacyi będzie to znoszeniem kamieni a nie budowaniem. Byłoby tu na miejscu mówić o znaczeniu medytacyi dla naszych kazań i katechez. aby ztąd wyciągnąć wniosek o konieczności meditationis Scripturae sanctae. Lecz by to nas za daleko doprowadziło i o tyle do rzeczy nie należy, że znaczenie medytacyi dla całego życia kapłańskiego każdy rozumie i zna. To jedno tylko powiemy: Jeśli twoje czytanie Pisma św. jest prawdziwa lectio sacra — niektórzy Święci czytali Pismo św. tylko na kolanach — jeśli codzienne studyum przenika duch devotae et docilis inquisitionis veritatis, wtedy właściwa meditatio legis Domini, do któréj nas codziennie Psalm 118 tak wyraźnie naklania, stanie się wnet łatwą przy pomocy św. tekstu i na początek jakiéj dobréj książki z medytacyami, jaką przed wielu staremi i nowemi jest niezrównane dzieło de Ponte'go. Z czasem krokwi komentarza i książki z medytacyami nie będziesz wcale potrzebował. Pod wpływem Ducha św. stanie ci się św. tekst sam żywem źródłem nigdy nie wyczerpanem rozważania, coraz głębszem, coraz słodszem i pożyteczniejszem będzie rozumienie twoje Boga i jego zbawiennych czynów, coraz bogatszem i pożyteczniejszem będzie zużycie słowa Bożego w kazaniach, katechezach, w konfesyonale, przy łożu chorych, świętą bronią i strażą przed wszystkiem złem, zachętą do wszystkiego dobrego, dla wielu błogosławieństwem, dla ciebie samego zbawieniem, gdyż powiedziano: „praedica verbum, insta opportune, argue, obsecra, in omni patientia et doctrina." 2 Tim. 4, 2.

# KWESTYE TEOLOGICZNE.

**Szkaplerz Karmelitański.** Ponieważ w najnowszych czasach mieliśmy wielokrotnie sposobność przekonać się, jak zakorzenione są różne fałszywe zdania co do łask i odpustów, które się pozyskuje przez należenie do Bractwa Szkaplerza, i że dotychczasowe artykuły nasze w téj materyi nie wiele się przyczyniły do ustalenia jednostajnéj praktyki i prawdziwego pouczania wiernych, dla tego pokrótce streszczamy tutaj najważniejsze wiadomości i przepisy.

O. Beringer, którego dzieło w materyi odpustów jest dzisiaj powagą, tak przedstawia obowiązki nałożone członkom Bractwa Szkaplerza Karmelitańskiego:

„Aby mieć prawo do *pierwszéj łaski*, to jest dobréj śmierci i uratowania się od piekła, trzeba należyć do Bractwa Szkaplerza i nosić zawsze pobożnie szkaplerz, t. j. usiłować wieść życie chrześciańskie i mieć szkaplerz na sobie w chwili śmierci. *In hoc moriens aeternum non patietur incendium.* Niewątpliwie usiłowanie prowadzenia życia chrześciańskiego i pobożnego są już rękojmią przeciw piekłu; lecz wytrwałość w dobrem aż do końca nie mniéj jest łaską zupełnie specyalną, którą Najśw. Panna wedle obietnicy stara się wyjednać dla członków swego bractwa.

Aby mieć prawo i udział w *drugiéj łasce*, nazwanéj przywilejem bulli sobotniéj, t. j. rychłego wybawienia z czyśćca, potrzeba oprócz wspomnionych powyżéj warunków zachować czystość swego stanu i odmawiać codzień kto umie czytać, małe officium o Najśw. Pannie wedle brewiarza lub wedle obrządku potwierdzonego przez Stolicę św.

Małe to officium, które każdy co czytać umie, odmawiać musi, składa się z jednego nokturnu, Laudes i reszty godzinek. Księża, zakonnicy, zakonnice zobowiązani do brewiarza, czynią zadość temu obowiązkowi przez odmówienie codzienne swego brewiarza.

Kto nie umie czytać, ten musi wedle bulli Jana XXII i Aleksandra V zachować wszystkie posty przepisane przez Kościół, a nadto jeszcze wstrzymać się od mięsa we wszystkie środy i soboty, z wyjątkiem Bożego Narodzenia, gdyby to Święto na jeden z tych dni przypadło.

Z tego się wykazuje, że ci co umieją czytać, nie mogą dowolnie wybierać sobie: albo zachowywać rzeczone posty albo odmawiać officium małe. Wstrzemięźliwość od mięsa w środy i soboty jest przepisana tylko dla tych, co nie umieją czytać, w zamian za małe officium.“

O. Beringer zauważa następnie, że te dwa obowiązki odmawianie

officium i wstrzemięźliwość od mięsa w środy i soboty, mogą być zamienione na inny dobry uczynek, wedle potrzeby odnośnych osób. Téj zamiany może dokonać tylko kapłan upoważniony do tego przez jenerała. To, że ktoś jest dyrektorem bractwa, nie upoważnia do czynienia téj zamiany, jeśli dyplom erekcyi nie nadaje mu tego prawa. Każdy winien uważnie zbadać swój dokument i trzymać się ściśle tego, co zawiera.

Streszczamy tedy raz jeszcze w kilku zdaniach całą naukę:

1. Aby pozyskać odpusty Bractwa Szkaplerza, wystarcza być zapisanym do Bractwa i nosić szkaplerz. Żadna modlitwa osobna nie jest zobowięzującą. Odmawiać tylko należy modlitwy nałożone ogólnemi regułami dla pozyskania odpustów.

2. Aby pozyskać rychle uwolnienie z mąk czyśccowych:

a) Kapłani, zakonnicy i zakonnice, którzy z obowiązku odmawiają brewiarz lub małe officium o Najśw. Maryi P., nie są zobowiązani absolutnie do niczego. Odmawianie codziennego officium jest wystarczające.

b) Wszyscy inni wierni, co czytać umieją, winni codzień odmawiać officium małe, chyba że pozyskają zamianę na inny dobry uczynek od tego, który ma prawo dokonywać takiéj zamiany.

c) Ci co czytać nie umieją, są zobowiązani do wstrzemięźliwości od mięsa w środy i soboty, chyba że ten obowiązek zamieniony im będzie przez upoważnionego do tego kapłana na inny.

Błędem jest zatem sądzić, że, gdy nie można spełnić obowiązków przywileju bulli sobotniéj, wystarcza odmówić siedem Ojcze nasz i siedem Zdrowaś. Decyzya pod tym względem zależy wyłącznie od kapłana, który ma prawo do kommutacyi. Może on zamiast zwykłych warunków nałożyć odmawianie pacierzy pojedyńczym osobom, ale innym może inne przeznaczyć dobre uczynki, mniéj lub więcéj trudne, wedle okoliczności i potrzeb każdego członka bractwa.

---

**O nowym corocznie Paschale.** Czy co rok potrzeba do święcenia w sobotę wielkanocną kupić nowy Paschał? Dotychczas zdanie było ogólne, że potrzebny jest każdy rok nowy Paschał. Tymczasem na zapytanie podobne odpowiadają *Ephemerides liturgicae* w poszycie sierpniowym na r. b. negative i dowodzą: Quarti uczy (de Benedict. Tit. II dub. II), że Paschał może być częściéj razy poświęcany, jeśli część w roku przeszłym spalona była większa, gdyż wtedy z téj przyczyny utracił Paschał benedykcyą, inaczéj gdyby mniejsza tylko część się spaliła, „quia tunc frustra adhiberetur secunda benedictio, perdurunte

prima.“ To samo zdanie przejął od Quarti'ego De Herdt i podaje za przyczynę (Pars. 5 n. 53) „quia benedictiones invocativae possunt quidem repeti, haud vero constitutivae, per quas res efficiuntur sacrae, et his pertinet benedictio cerei paschalis.“ *Ephemerides* daléj od siebie twierdzą, że nic nie przeszkadza, aby Paschał już poświęcony nie miał być częściéj benedykowany. Jako powody tego przytacza to czasopismo:

1. quia benedictio Cerei paschalis non potest dici simpliciter constitutiva, sed *intermedia* inter invocativam et constitutivam. Quatenus autem constitutiva hac benedictione benedictus cereus, semper benedictus manet, seu divino cultui consecratus: quatenus vero invocativa benedictione benedictus, aliquid boni pluries potest super illum a Deo implorari.

2. Stricte loquendo, benedictio Cerei paschalis non est vera benedictio, licet ita communiter appelletur; hinc haud ita liturgice proprie dicitur, sed ea quae canit Diaconus, *praeconium paschale* nuncupatur.

3. Benedictio afficit peculiariter quinque grana thuris, quae Cereo infigi debent, per quae ipse Cereus merito dici potest benedictus, et quae in unoquoque anno renovantur.

4. Denique praxis omnium Ecclesiarum fert, ut Cereus idem pluribus annis inserviat, nemine reclamante, et tamen semper benedicitur, si ita loqui fas sit.

Ergo nil vetat, quominus Cereus paschalis pluries benedicatur, quin semper in anno renovetur.

---

**De usu insignium Canonicalium.** Ponieważ w téj sprawie różne panują praktyki i wyobrażenia i tak często kanoników jednéj dyecezyi można spotykać przybranych w insygnia, przywilejem osobnym Stolicy Apostolskiéj nadane, w innych dyecezyach, albo też w inny sposób rozszerzających sobie ten przywiléj, dla tego podajemy to, co *Ephemerides liturgicae* w poszycie sierpniowym na r. b. str. 458 na pytanie: „Quaenam intra confinia usus Insignium canonicalium permissus censeri debet?“

*Resp.* Insignia canonicalia ad privilegia pertinent, ut alia ex Capitulis plura, alia vero minora possideant, adeo ut tantum privilegiorum participes Canonici fiant, quantum legislatori placuit concedere. Itaque, primo, usus Insignium canonicalium, puta vestis talaris violacei, aut etiam rubei coloris, Roccheti, Cappae, Crucis pectoralis parvae, vel etiam Mitrae, etc. intra limites propriae Ecclesiae *per se* coarctatur. Et ratio patet, quia Canonici uti tales, nonnisi ad propriam pertinent

Ecclesiam; sed uti tales participes sunt quorumdam peculiarium insignium, ergo nonnisi in propria Ecclesia iis uti *per se* possunt. Diximus tamen *per se*, hoc est ab alio privilegio abstrahentes, vel potius, ab eiusdem privilegii extensione. Ita declaratum est in Decreto, cui titulus *Dubium*, d. d. 10 Sept. 1650, n. 1619: „Non licere uti habitu canonicali, nisi in propria Ecclesia, ubi est Canonicus." Similiter in Capuana statutum est pro Capitulo et Canonicis Cathedralis habentibus usum Cappae et Rocheti, *id eis non licere*, **nisi in propria Ecclesia** *(15 Jul. 1651, n. 1626).* *)

Secundo, si constet de privilegii extensione, uti generaliter accidit, Canonici uti possunt Insignibus propriae dignitatis in omnibus Dioecesis Ecclesiis, dummodo in iis capitulariter conveniant, vel aliquam functionem quae iis de iure competit, peracturi, vel Episcopo functionum solemnia peragenti astituri. Idque constat ex Generali Decreto d. pridie Nonas Iunii 1817, quo dicitur: „Dignitatibus vero et Canonicis, etiamsi gaudeant Indulto deferendi Cappam et Rochetum, tam in propria quam in alienis Ecclesiis, huiusmodi tamen, aliorumque Canonicalium Insignium usum extra propriam Ecclesiam licet eis dumtaxat quando capitulariter incedunt, vel assistunt et peragunt sacras functiones; non autem si intersint uti singuli, nisi speciale privilegium. nedum Collegium comprehendat, verum etiam singulariter et distincte ad personas extendatur." Sapiens autem et evidens est dispositionis huiusce ratio; nam Canonicus uti talis ad Capitulum pertinet, cuius est pars; ergo nonnisi quatenus talis pars, uti privilegiis potest, quae tamquam Canonico ipsi fuere concessa. At solum talis, Canonicus consideratur, quando capitulariter incedit vel operatur.

Tertio, Insignia canonicalia a fortiori, *per se*, coarctantur inter confinia propriae dioecesis: adeo ut in nullis functionibus Canonici adhibere illa possint, nisi extensio explicite contineatur in Indulto. Idque patet primo ex ratione, Canonici enim nihil *per se* sunt in aliena dioecesi, quae alium Episcopum aliosque suos Canonicos habet, et exteri in illa nullo iure gaudent. Patet secundo ex iure positivo; nam Decretum in *Panormitana* declarat, Canonico illius Ecclesiae Cathedralis Iosepho de Comizares, inquirenti, utrum licitum sibi foret in

---

*) Ne in errorem lectores inducantur, huius decreti causa, animadvertimus, ita esse intelligendum, ut in propria Ecclesia Insignibus canonicalibus uti possint in quibuscumque functionibus, in quibus eadem Insignia tamen non sint prohibita, uti prohibita sunt in Sacramentorum et Sacramentalium administratione, quod ex innumeris decretis satis abunde patet. Hoc meminisse iuvat, cum relatum decretum aliquam videatur praeseferre obscuritatem.

aliena Dioecesi Insignibus Canonicalibus uti in peragendis functionibus, ad quas fuerat invitatus, S. R. Congregatio, *visis et consideratis iuribus allegatis, respondit:* „Negative“ *(12 Mart. 1678, n. 2861).* Quaenam autem sunt eiusmodi iura, nisi quae contineri in privilegio poterant? Cum itaque negative responsum fuerit, palam fit, id iuris in privilegio non fuisse contentum.

Ex his omnibus inferes: 1. Sola privilegia definire possunt confinia, intra quae Canonici in praxi permittuntur uti propriis Insignibus, quae confinia praetergredi nemini licet. Agitur enim de privilegiis, quae aliena iura laedunt, proindeque strictissime interpretanda. 2. Cum eiusmodi Insignium privilegia concedere ad solam Sedem Apostolicam pertineat, eiusque tantum per consequens sit ius plus vel minus illa extendere, sequitur ad Episcopos nulla pertinere ratione, eadem privilegia vel ex se concedere, vel extendere; si quid proinde agant, tanquam non factum censeri iure potest, quae enim contra ius fiunt, debent utique pro infectis haberi, ex regula iuris 64. 3. In dubiis, quae suboriri possunt in casu, ad eamdem Sanctam Sedem recurrendum est; eius enim est legem interpretari, cuius est condere.

---

**Dispensatio obtenta non vero executa.** Godzinę przed ślubem przychodzi oblubieniec do konfesyonału; z jego spowiedzi wykazuje się, że zachodzi impedimentum occultum criminis neutro machinante. Ponieważ wszystko gotowe jest do ślubu i bez wywołania wielkiego zgorszenia odwłaczać go nie można, daje spowiednik ślub, nakazuje jednak penitentowi powstrzymywać się od usus conjugii, aż nadejdzie dyspensa, o którą w téj chwili wyśle wniosek. Oblubieniec obiecuje; dyspensa nadchodzi po kilku dniach, lecz niestety penitent do konfesyonału nie przychodzi. Co sądzić o ważności tego małżeństwa i co ma czynić spowiednik?

Odp. Nie powiedziano tu, czy oblubieniec znał wspomnioną przeszkodę, czy nie; bo jeśli jéj nie znał, to lepiéj było nie zwracać mu na to uwagi. Od tego rodzaju oblubieńców, którzy dopiero tuż przed zawarciem małżeństwa się spowiadają, nie można się wiele czego spodziewać a i wszelkie upomnienia i przestrogi będą daremne. Tunc autem confessarius omittere debet monitionem de impedimento, donec ipse obtinuerit pro sponsis dispensationem, quia melius est permittere peccatum materiale, quam occasionem peccati formalis praebere. Müller *Theol. mor.* 1. III § 163. 3. A nawet w przypadku naszym byłoby małżeństwo, wedle św. Alfonsa i wielu innych, bez dyspensy ważne. Bo „quodsi nec ad Episcopum fieri possit recursus, et nullo modo vi-

tari periculum gravissimi scandali aut infamiae, parochus vel alias confessarius judicare potest, legem impedimenti eo casu non obligare, quia esset magis nociva quam utilis, attamen saltem pro majori securitate et etiam pro reverentia legibus Ecclesiae debita recurrere ad... Ordinarium... ut obtineat dispensationem seu potius declarationem, qua talis probetur agendi ratio.“ Müller *Theol. mor.* l. c. To wszystko jednak ma walor w przypadku, jak zauważa Lehmkuhl II n. 770 „dummodo neuter complex legem ecclesiasticam sciverit.“ Ponieważ spowiednik penitenta uwiadomił o przeszkodzie, przypadek ten tutaj nie zachodzi, małżeństwo zatem zostało zawarte pro foro conscientiae nieważnie.

A cóż znaczy późniéj udzielona dyspensa? Spowiednik uprosił dyspensę tylko pro foro interno, gdyż o przeszkodzie dowiedział się tylko w konfesyonale, która nadto była tajemną. Biskup dyspensy ex Apostolica auctoritate na mocy Quinquenaliów nie udzielił, lecz spowiednikowi dał facultas do jéj udzielenia. Dyspensa bowiem w przeszkodach małżeńskich udziela się z reguły in forma commissoria, tj. musi być przez upełnomocnionego wykonana (egzekwowana). W naszym przypadku tym więcéj jest to konieczne, że przy egzekucyi dyspensy wedle brzmienia quinquenaliów warunek: monitis putatis conjugibus de necessaria consensus secreta renovatione, spełnić należy konsens, jaki oblubieńcy przy ślubie wypowiedzieli, nie ma in foro conscientiae żadnego znaczenia, musi zatem po egzekucyi dyspensy przez spowiednika, konsens być odnowionym (W jaki sposób ma to nastąpić, uczą moraliści). Z tego wszystkiego wykazuje się, że w naszym przypadku małżeństwo pro foro conscientiae jest nieważne, dopóki oblubieniec nie przyjdzie do spowiednika i dopóki tenże dyspensy nie wykona. Spowiednik nic innego czynić nie może, jak tylko czekać; extra confessionem nie wolno mu penitenta upomnieć, żeby przyszedł do konfesyonału, gdyżby popełnił fractionem sigilli. Jeśli penitent wcale nie przyjdzie, nie pozostanie nic innego, tylko sprawę tę Bogu polecić, który może przez innego spowiednika na dobrą drogę go poprowadzi.

---

**Intencye mszalne a omyłka.** Ks. N. zapisuje w sobotę w książkę ogłoszeń intencye mszalne na wszystkie dni przyszłego tygodnia, aby je zapowiedzieć w niedzielę z ambony. W pojedyncze zaś dni przed Mszą św. zagląda zwykle w książeczkę, w któréj ma zapisane intencye, aby sobie przypomnieć, jaka intencya na ten dzień przypada. Jednego dnia myli się, bo czyta intencyą tego samego dnia z przeszłego tygodnia, którą już odprawił i odprawia Mszą św. na tę intencyą. Po

Mszy św. przekonuje się, że się omylił i pyta się z okazyi odpustu konfratrów, czy ma obowiązek odprawić Mszą św. na tę intencyą, którą zapowiedział, albo czy też mimo omyłki spełnił obowiązek aplikacyi téj intencyi. Zdania konfratrów są podzielone. Jedni utrzymują, że na tę intencyą powinien Mszą św. odprawić, ponieważ druga błędna intencya pierwszą zniosła, inni utrzymują, że nie potrzebuje. Kto ma słuszność?

Salvo meliori judicio utrzymujemy, że ks. N. nie ma obowiązku jeszcze raz aplikować intencyi zapowiedzianéj z ambony. Bo jaką on intencyą aplikuje dnia pewnego, to zależy od decyzyi jego woli. Ks. N. ustanowił w sobotę pewną intencyą mszalną, którą chciał tego dnia aplikować. Akt ten woli równa się w każdym razie temu aktowi woli, że przy zdecydowanéj raz intencyi ma pozostać, jeżeli jéj wyraźnie nie odwoła. W tym zaś akcie woli jest i ten implicite zamknięty, że zdecydowaną raz intencyą nie chce zmieniać na intencyą mylną, a nadto już raz aplikowaną. Czyli innemi słowy: Ks. N. miał tego samego dnia dwie intencye, jednę zdecydowaną już w sobotę i drugą mylną. Pytanie, która intencya jest praedominans? Oczywiście ta, na którąby się zdecydował, gdyby miał w myśli równocześnie obie intencye sprzeciwiające się sobie; a w tym razie z pewnościąby się zdecydował na intencyą już w sobotę postawioną. Ta decyzya odpowiada najzupełniéj orzeczeniu kardynała Lugo, który mówi (de Sacr. Disp. 8 n. 121): „Si hodie velis sacrum crastinum omnino applicare pro Petro, ita ut haec applicatio ex nunc praeferatur cuilibet ex oblivione hujus faciendae (a fortiori intentioni jam persolutae!); cras vero applices sacrum pro alio, *non censebitur revocata applicatio hodierna, quia fuit magis universalis et revocatoria crastinae.*“ Ks. N. więc nie ma obowiązku aplikowania raz jeszcze intencyi (pozornie) pominiętéj.

---

### O uczęszczaniu na Mszę św. w niedziele i święta.

A. mieszka w oddaleniu prawie pół mili od kościoła parafialnego i nie może bywać na Mszy dla schorzałości. W pobliżu jego pomieszkania znajduje się oratorium privatum pewnéj szlacheckiéj familii, która mu pozwala bywać na Mszy, jaka się tam codziennie odprawia. Jestże A. zobowiązany słuchać Mszy w téj kaplicy prywatnéj tak długo, dopóki do kościoła parafialnego uczęszczać nie może?

Odp. Jest obowiązany słuchać Mszy św. we wszystkie niedziele i święta w téj kaplicy prywatnéj. Słuchać Mszy św. nakazuje prawo boskie i kościelne. Boskie zobowięzuje każdego chrześcianina, aby przynajmniéj kilka razy do roku (3—4 razy) słuchał Mszy św., nie oznacza

jednak jak kościelne prawo pewnego dnia i miejsca (Lehmkuhl *Theol. moral.* I n. 567; Marc *Inst. moral. Alph.* ed. 6 n. 685). Temu prawu więc można uczynić zadość w kaplicy prywatnéj i w dzień powszedni. Z tego więc pokazuje się, że A. znajduje się w położeniu takiem, iż prawu boskiemu może zupełnie zadosyć uczynić. Nie ulega tedy wątpliwości, że na mocy tego jest zobowiązany, trzy do czterech razy w roku w domu szlacheckim Mszy św. słuchać.

Nadto kościelnem prawem jest zniewolony kaplicę prywatną odwiedzać i to we wszystkie niedziele i święta. Możnaby tu zarzucić: kościelne prawo żąda słuchania Mszy w kościele lub publicznéj kaplicy, i nie może być wypełnione przez słuchanie Mszy św. w kaplicy prywatnéj, a więc A. nie mogąc spełnić przykazania, nie jest do niczego obowiązanym. Zważać jednak na to trzeba, że prawo kościelne przepisuje dwie rzeczy: najprzód słuchać Mszy św., a następnie wskazuje miejsce. Z tych dwóch części domaga się Kościół pierwszego jako substancyi religijnego aktu, drugą dodaje jako okoliczność. Z tego wniosek wyciągamy, że według zamiaru Kościoła obowiązek słuchania Mszy św. pozostaje, choć dla niemożności ustaje obowiązek zwiedzenia w tym celu kościoła lub publicznéj kaplicy (cfr. Marc op. cit. n. 680).

# DEKRETA SW. KONGREGACYI.

### Ex S. Congr. S. R. U. Inquisitionis.

**De vi obligatoria decreti *Tametsi* ex sola consuetudine.**

**Monitum.** In *Act. S. S.* Vol. XXI, 648 quaestionem retuli *Limburgen. dubia circa matrimonia clandestina:* ex qua deprehendi facile est principium hoc: nempe Tridentini decretum *Tametsi* obligare, ***si per longam consuetudinem observatum sit;*** quamvis de eius publicatione certum non fuerit. Eiusmodi vero iurisprudentiam confirmari per responsum datum a S. C. S. Officii dubio exhibito eidem S. Congregationi; quodque sic expositum fuit:

Beatissime Pater,

Titius catholicus, postquam plurimis abhinc annis cum Bertha item catholica, cuius hodie domicilium ignorat, matrimonium civile in civitate Mulhausen, huius Dioecesis, contraxerit, coram iudice divortium petit, quo ad novas nuptias cum alia concubina convolare possit.

Iamvero civitas Mulhausen, a principio sic dictae Reformationis

ad initium usque huius saeculi, ex integro erat protestantica, decretumque Tridentinum in ea publicari non potuerat.

Initio huius saeculi, advenientibus catholicis, erecta fuit in memorata civitate parochia catholica, ac crescente paulatim numero catholicorum, exstant in ea hodie tres parochiae cum catholicis 47,000, dum haeretici numerum 14,000 non excedant. Decretum Tridentinum tanquam Decretum Conciliare sub nullitatis poena obligans a tempore erectionis prioris parochiae semper a catholicis observatum fuit, sed de publicatione dicti Decreti minime constat.

Quare humillime expostulo sequentium solutionem dubiorum:

1. Utrum, non obstante regula a Benedicto XIV tradita *de Syn. dioec., l. 12, c. 5, n. 6*, clandestina matrimonia inter catholicos in civitate Mulhausen inita, tanquam valida censeri debeant?

2. Utrum, remanente aliquo dubio de ipsorum validitate, praedicto Titio liceat solutionem vinculi apud iudices laicos implorare, novumque cum sua concubina actuali coram Ecclesia inire matrimonium?

Et Deus, etc.

Argentinae, die 17 Februarii 1887.

*P. Paulus Ep. Caesarop.*, C.

Illustrissime ac Reverendissime Domine,

Litteris datis 17 Februarii nuper elapsi, exposito casu cuiusdam Titii catholici, qui, postquam plurimis abhinc annis cum Bertha item catholica matrimonium civile in civitate Mulhausen istius dioecesis, contraxerit, nunc coram iudice divortium petit, ut ad novas nuptias convolare possit, sequentia dubia proponebas, scilicet:

1. Utrum, non obstante regula a Benedictio XIV tradita *de Syn. dioec., l. 12, c. 5, n. 6,* clandestina matrimonia inter catholicos in civitate Mulhausen inita, tanquam valida censeri debeant?

2. Utrum, remanente aliquo dubio de ipsorum validitate, praedicto Titio liceat solutionem vinculi apud iudices laicos implorare, novumque cum sua concubina actuali coram Ecclesia inire matrimonium?

Antequam quidquam decernatur, sacer hic Consessus ad Te scribendum censuit, ut exponere velis rationes dubitandi.

Et interim fausta quaeque Tibi precor a Domino.

Amplitudinis Tuae.

Romae, die 16 Martii 1887.

Addictissimus in Domino.

*R. Card. Monaco.*

Eminentissime ac Reverendissime Domine,

Relate ad quaestionem de validitate matrimoniorum, clandestine inter catholicos initorum in civitate Mulhausen, huius dioecesis, Eminentia Vestra per litteras de die 16 currentis mensis rescribere mihi dignata est ut rationes dubitandi exponam.

Cui mandato ut pro mea erga Sedem apostolicam veneratione satisfaciam, sequentia adnotare debeo:

Titius de quo in precibus, relicto domicilio in Mulhausen aliud domicilium una cum concubina sibi elegit in Civitate Colmar, ubi, conscientiae suae consulere volens, parochum adiit, quaerens an sibi liceat super matrimonio civiliter tantum contracto divortium civile petere, ac cum concubina in facie Ecclesiae matrimonium inire? Parochus vero, cum rescivisset a parocho ad S. Stephanum in Mulhausen, Decretum Tridentinum quidem observantia diuturna in usu esse, minime vero constare de eiusdem Decreti publicatione, imo probabilius Decretum nunquam fuisse promulgatum, rem totam — concinnatis duobus dubiis de die 17 Februarii adnexis — ad Ordinariatum remisit.

Scio siquidem, ex Benedicto XIV *de Syn. dioec.*, *l. 12. c. 5*, *n. 5*, quod „ibi facta praesumatur eiusdem Decreti publicatio, ubicumque constet iam usu receptum esse, ut matrimonia coram parocho et duobus vel tribus testibus, tanquam in executionem Decreti Conc. Trid. celebrentur;" reapse Decreti observantia, in memorata civitate Mulhausen supralaudatos characteres prae se ferre videtur. Cum autem probabilius Decretum publicatum non fuerit, ac praelaudatus usus ex fidelium aestimatione, — Matrimonia scilicet nonnisi coram parocho et duobus testibus valide contrahi posse — exordium sumpsisse videatur, de vi obligandi memoratae consuetudinis sententiam fere nolui, opportunumque duxi hac de re Apostolicae Sedis iudicium exquirere.

Interea, etc.

Argentinae, die 30 Martii 1887.

*P. Paulus*, *Ep. Caeserop.*, C.

Illustrissime ac Reverendissime Domine,

Rationibus dubitandi ab Amplitudine Tua expositis, litteris datis die 29 praeteriti martii, circa validitatem matrimoniorum clandestine inter catholicos initorum in civitate Mulhausen, istius dioecesis, mature perpensis, Emi DD. Card. una mecum, Inquisitores generales feria IV die 27 nuper elapsi Aprilis decreverunt: Iuxta exposita, matrimonia inter catholicos in civitate Mulhausen contracta, non servata forma Tridentina, esse nulla; ideoque virum Titium, de quo in tuis litteris

diei 17 praeterii Februarii, declarata prius ab Episcopo nullitate matrimonii, permitti posse prosequi causam ad civile divortium obtinendum. Curae autem Tuae erit invenire mulierem (Bertham) eique significare sui status libertatem, ut licite, si velit, ad alias nuptias transire valeat.

Et fausta quaeque Tibi precor a Domino.

Amplitudinis Tuae.

Romae, die 1 Maii 1887.

Addictissimus in Domino.

*R. Card. Monaco.*

---

## Ex S. Cong. de Propaganda Fide.

### Privilegia concessa pio operi de Propagatione Fidei.

Bme Pater,

Praesides Consiliorum centralium Operis a propagatione Fidei, humiliter provoluti ad pedes Sanctitatis Vestrae, instanter implorant, ut concedere in perpetuum dignetur privilegia et facultates sequentes Sacerdotibus addictis eidem Operi modis qui sequuntur, videlicet:

I. Unicuique Sacerdoti, qui onus habeat in qualibet Paroecia aut in quolibet instituto, eleemosynas colligendi favore Operis a Propagatione Fidei, quaelibet aliunde sit vis pecuniae collectae, aut qui proprio aere exhibeat Operi vim pecuniae pro decem sociis:

1. Altare privilegiatum ter in qualibet hebdomada:

2. Facultatem applicandi sequentes indulgentias: pro fidelibus in articulo mortis constitutis indulgentiam plenariam; coronis precatoriis seu rosariis, crucibus, crucifixis, sacris imaginibus, statuis parvis et numismatibus indulgentias apostolicas, coronis precatoriis indultias s. Birgittae.

3. Facultatem adiungendi crucifixis indulgentias Viae-Crucis.

II. Cuilibet Sacerdoti, qui pertineat ad Consilium vel ad comitatum oneratum ad Operis negotia gerenda etc.

Cuilibet Sacerdoti, qui in anni circulum exhibuerit in capsam Operis summam pecuniae, quae saltem aequet vim pecuniae, quam mille offerrent socii, quaelibet aliunde esset origo huius pecuniae:

1. Eadem privilegia concessa sacerdotibus praecedentis ordinis;

2. Altare privilegiatum quinquies in hebdomada;

3. Privilegium benedicendi cruces cum indulgentia concedi solita exercitio viae-crucis; et insuper facultatem imponendi chordas et scapularia s. Francisci cum indulgentiis et privilegiis concedi solitis per rr. Pontifices huic impositioni;

4. Facultatem benedicendi et imponendi fidelibus sacra scapularia Montis Carmeli, Immaculatae Conceptionis et Passionis Iesu Christi Domini Nostri.

Casu autem quo summa pecuniae, colligenda, haud esset, momento temporis, plena, dicti Praesides implorant a Sanctitate Vestra prorogationem facultatum favore Presbyteri illius, qui exhibuerit integram summam praecedentis anni, usque ad exitum exercitii currentis.

III. Quilibet Sacerdos, qui una vice exhibuerit, de proprio aere, eam pecuniae vim quae aequet summam mille sociorum, ius habet, pro suae vitae tempore, ad privilegia concessa sacerdotibus, qui Consilii membra sunt.

*Ex audientia SSmi habita die 5 Augusti 1889.*

*SSmus Dominus Noster Leo divina Providentia PP. XIII, referente me infrascripto Archiepiscopo Tyren., S. Congregationis de Propaganda Fide Secretario, expetitas extensiones indulgentiarum concedere dignatus est, easque in perpetuum pio Operi tribuit, excepta facultate benedicendi coronas, quam non ultra quinquennium concessit.*

*Datum Romae ex aedibus dictae S. Congregationis die et anno ut supra.* Pro R. P. D. Secretario

*Philippus Torroni* substitutus.

# Wiadomości literackie.

Nowe polskie dzieło teologiczne — to dzisiaj rzecz niesłychanie rzadka. Taką rzadkość mamy dziś do zapisania. Jest to **Homiletyka,** którą napisał ks. Aleks. Ważyński, prałat dyecezyi wileńskiej i profesor akademii petersb. (W Krakowie, czcionkami drukarni *Czasu.* 1891 8⁰ str. II i 300). Książki nie mamy pod ręką, gdyż nie uważano za potrzebne przesłać jéj Redakcyi, aby poinformowała o niéj swych czytelników. Mimo to kilka słów o niéj piszemy, posługując się sprawozdaniem *Przeglądu powszechnego.* Zmarły świeżo ks. biskup Adam Krasiński, zajął się w ostatnich tygodniach przed śmiercią wydaniem téj Homiletyki. Uratował on od zagłady rękopism przyjaciela swego, przejrzał go, własną opatrzył przedmową. Autor po śmierci metropolity Hołowińskiego wykładał homiletykę w petersburg. rzymsko-katol. akademii duchownéj, znał dobrze literaturę kaznodziejską i retoryczną, sam przez parę lat pracował na ambonie, przytem miał sąd wytrawny, w ogóle należał do najbardziéj wybitnych zdolnościami i nauką kapłanów dyecezyi wileńskiéj. Homiletyka jego dzieli się na dwie części: pierwsza traktuje

o kaznodziejstwie w ogólności, podnosi jego ważność, jego potrzebę, określa przedmioty wchodzące w zakres kaznodziejstwa, przechodzi potem do przymiotów kaznodz. nauczania, wreszcie bierze na uwagę osobę samego kaznodziei, rozbiera wszystkie własności i cechy, jakiemi odznaczać się powinien, jeśli chce kazać z pożytkiem. Najwięcéj interesujące mają być rozdziały traktujące o przedmiotach kaznodziejskiego nauczania, oraz cały szereg uwag i spostrzeżeń. Również bardzo ciekawe są uwagi ks. Ważyńskiego, odnoszące się do przymiotów kaznodziejstwa. Samo naszkicowanie rozdziałów, które o téj rzeczy traktują, przedstawia się oryginalnie i zajmująco.

„Kaznodziejstwo, mówi autor, uważane w kapłanie, ministrze słowa Bożego, powinno być stósowane do jego osobistości. Uważane w słuchaczu, powinno być zastósowane do stopnia jego pojęć, ukształcenia i potrzeb. Uważane w działaniu na dusze, powinno uczyć, podobać się i wzruszać. Uważane w zbiorze składowych części, powinno tworzyć jednę całość i być zgodne z prawidłem jedności, która jest konieczną w każdym dobrym utworze. Rozbierając pierwszy z tych czterech punktów, podnosi trafnie, jak zgubnem być może przejmowanie się manierami drugich kaznodziei, których sobie za wzór stawiamy — jak każda nauka kościelna powinna odpowiadać wiekowi mówcy, stanowisku jego w kościele, przyrodzonym zdolnościom i kierunkom. To też młody kaznodzieja powinien badać swe uzdolnienie, swe osobiste pociągi, i w tym zakresie głównie się kształcić — lepiéj mu być miernym, a oryginalnym, niż złą kopią wielkiego obrazu.

Przechodząc do konieczności stósowania kazań do poziomu słuchaczy, wspomina, iż wielu mówców, pisząc kazania, sądzi błędnie, że co im jest jasnem, musi też być jasnem dla słuchaczy. Radzi więc kaznodziei, żeby studyował lud np. wiejski, przed którym występuje z kazaniem, żeby się wsłuchiwał w jego mowę, badał, jakiemi postaciami, podobieństwami objaśnia on swoje pojęcia — niech obejmie cały zakres tych pojęć, niech sobie przyswoi konkretne i plastyczne sposoby ludowe w oddawaniu myśli oderwanych; te sposoby i zwroty niech wygładzi i uszlachetni, żeby się nie wydawały gminnymi; myśli niech rozwija tym porządkiem, jakim się rozwijają w prostych umysłach, niech ma przed oczyma zasadę św. Salezego, że „strzedz się trzeba łacińskiego *quamquam* i peryodów klasycznych, bo to zaraza kaznodziejowa!“ i t. d. Inaczéj żadnego nie osiągnie pożytku, stanie się obcym ludowi, który go słucha, sprzeniewierzy się nawet dla czczych efektów naturalnemu przeznaczeniu słowa, które ma być znakiem myśli i narzędziem przelania jéj w umysł drugiego. W nikogo swych myśli nie przeleje, a wymowa jego przejdzie bez wpływu. *Si nescicro virtutem vocis — qui loquitur, mihi barbarus.* (1 Cor. 14, 11).

To samo rozumieć trzeba i o potrzebach słuchaczy. Ileż to razy mówi się po wsiach o dumie i ambicyi Cezarów lub Aleksandrów do tego chłopa, który nic nie czytał i nie wychylił się nigdy poza granice powiatowego miasteczka. Kaznodzieja winien słuchacza wieść za rękę po wszystkich drogach jego codziennego życia, w każdym jego uczynku wykazać obowiązki, sprzeczność życia i postępowania z wolą bożą i t. d. Powinien więc poznać charakter, wady i błędy słuchaczy, do których przemawia, i zbijać w naukach przedewszystkim wady miejscowe, a nie bujać po ogólnych sferach moralności i gromić tylko pychę Amana albo Nabuchodonozora (str. 48—52).

*Cum ad concionandum aliquis concionator venerit, accurate illius loci morum corruptelas conquiret.* (Św. Karol Borom., Acta eccl. Mediol., t. I., p. 104). Idąc daléj za swym planem, wykazuje autor, jak koniecznem jest do osiągnięcia celów kaznodziejskich, żeby się mówca podobał, żeby podbił sobie słuchaczy. Musi więc brać w rachubę ich nastrój, ich usposobienie, chwilowe okoliczności; powinien okazywać szczerą dla nich życzliwość, chęć wyłączną ich dobra, nie drażnić zbyt widocznem wytykaniem błędów, przesadą w kreśleniu złego itd. (str. 53 i 71).

Ale niedość na podobaniu się. Mówca ma uczyć, a pouczywszy jasno i dobitnie, wzruszać i przejmować słuchaczy, grać jak mistrz na strunie ich uczuć. Podaje więc autor przedewszystkiem sposoby nauczania wiernych: opisanie rzeczy, określenie, szerszy wykład, dowody. Potem mówi, jakimi być mają te dowody, jak je sprowadzać do najprostszych i najbardziéj pochwytnych form, jak wbijać w myśl i pamięć ludu, jak wybierać dowody najsilniejsze, jak uprzedzać zarzuty ze strony słuchacza, brać je z jego życia, z jego duszy i zbijać na miejscu, wprowadzać do kazań dyalogizm, dysputę niejako z grzesznikiem, wykręcającym się sofizmatami od tych logicznych konsekwencyi, do jakich go prowadzi kazanie. W dowodzeniu wystrzegać się systemu szkoły, który ściąga dowód do formułek algebraicznych — na ambonie byłoby to za sztywne; trzeba chropowatość dowodu pokryć obszerniejszym wykładem, niby szkielet ciałem; prócz innych przyczyn, przytacza autor i tę, że zbytkiem dyalektyki morduje się umysł słuchającego, a dowód zanadto streszczony przechodzi mimo uszu bez siły i wrażenia (str. 60, 65 itd.).

Co to znaczy wzruszyć słuchacza? — Odpowiada św. Augustyn: doprowadzić go do tego, żeby kochał to szczęście, które mu się zapowiada, bał się tych kaźni, któremi mu się grozi; brzydził się złem, które się potępia, a jął się dobra, które mu się zaleca. Jestto nie tylko oświecić go i przekonać, ale też skłonić, aby szedł za światłem. Od tego więc zawisł cały skutek wymowy. — Poruszenia kaznodziejskie różnią się jednak od poruszeń, których używają inne wymowy: w dramacie idzie o poruszenie trwające tak długo, jak długo trwa widowisko; w wymowie sądowéj dopóki nie zapadnie wyrok; w wymowie obozowéj póki się nie rozbudzi duch męztwa i waleczności; — w kaznodziejstwie chodzi o wzbudzenie uczuć, któreby trwały nieodmiennie. Źródłami takich trwałych wzruszeń religijnych są przedewszystkiem: wiara, bojaźń boża, nadzieja i miłość. Przechodzi autor szczegółowo te cztery źródła, poucza, jak je można umiejętnie wyzyskać, wreszcie stawia sześć bardzo trafnych prawideł, w których wykazuje, jak kierować temi wzruszeniami, aby nie chybić celu i nie popaść w przesadę (str. 85, 90 i nast.).

Z tego pobieżnego streszczenia kilku główniejszych działów będą mogli czytelnicy wytworzyć sobie sąd o wartości *Homiletyki* ks. Ważyńskiego, o jéj kierunku i nastroju. Oprócz szczegółów, już przytoczonych, zawiera pierwsza część dzieła inne jeszcze rzeczy bardzo cenne: n. p. o Piśmie św. i o różnych sposobach jego używania, o przygotowaniu się do kazań, o pisaniu kazań i różnych sposobach uczenia się tychże, o szkicach, o lekturze prywatnéj itd. O każdéj z tych rzeczy mówi autor bardzo krótko i treściwie; na jednéj nieraz kartce gromadzi niezmiernie obfity materyał, który przy ustnym wykładzie musiał być bez kwestyi znacznie szerzéj obrabianym i wyłuszczanym; chcąc streścić te rzeczy, trzebaby całe strony przepisywać.

Część druga dzieła (od str. 187—309) jest więcéj szczegółową. Mówi w niéj autor o różnych sposobach kościelnego nauczania, a więc: co i jak mówić o prawdach chrześciańskich (rozdz. I), co o tajemnicach wiary (rozdz. II), co o cnotach i występkach (rozdz. III), o Sakramentach (rozdz. IV) i o modlitwie (rozdz. V), co o Świętych Pańskich (rozdz. VI), co powinno być treścią i natchnieniem mów pogrzebowych i okolicznościowych (rozdz. VII i VIII), wreszcie jak wykładać katechizm (w dodatku). Prócz tego, w dziewięciu osobnych rozdziałach mieszczą się uwagi o różnych rodzajach mów i nauk kościelnych; a zatem: o kazaniu właściwem i o jego częściach składowych, o homiliach, o krótkich przemówieniach parafialnych, o konferencyach, wreszcie o misyach i rekolekcyach.

Choć ta część druga zawiera również wiele trafnych uwag i prawideł, mimo to wolałby sprawozdawca, żeby była czasami bardziéj wyczerpującą. Pod koniec dzieła znać już tu i owdzie pewne znużenie, za co zresztą nie można winy składać na autora, który nie zdołał wykończyć swéj pracy i nie mógł jéj sam przygotować do druku, przyczem z pewnością byłby wiele kwestyi rozszerzył i objął rozleglejszy widnokrąg. Do najsłabszych miejsc w drugiéj części *Homiletyki* zalicza sprawozdawca *Przeglądu powszech.* rzecz o konferencyach, o misyach i o rekolekcyach (str. 261 i 266).

Odnośnie do całego dzieła, podnosi tenże sprawozdawca dwa zarzuty ogólniejszéj nieco natury. Autor wychodzi ze słusznéj zasady, że kaznodziejstwo, będąc wymową, musi się posługiwać prawidłami retoryki — ale że jest zarazem wymową świętą, zatem ma swoje specyalne pole, na którem się obraca, i jako takie, winno się oprzeć na swych własnych podstawach: na objawieniu, na przykładzie Chrystusa Pana, na łasce Ducha św. i na oddzielnéj swojéj literaturze, jak św. Augustyna: *de doctrina christiana*, św. Chryzostoma *de sacerdotio*, św. Grzegorza W. *de cura pastorali* itd. (str. 2). Z silnego przejęcia się tą zasadą, zkądinąd słuszną, wyrobiła się w autorze pewna jednostronność i pewna awersya do wszystkiego, co w nauce wymowy trąci świeckiem, że tak powiem, pochodzeniem. Cytuje on wprawdzie na wielu miejscach i Cycerona i Kwintyliana — ale mało uwzględnia te kwestye, które się odnoszą ogółem do każdéj wymowy, czy ona jest kościelną, czy świecką. Wskutek tego brak dziełu ks. Ważyńskiego pewnéj szerszéj i ogólniejszéj podstawy, na którejby zyskała przedewszystkiem całość jego książki, a czytelnik pragnący się obeznać z całokształtem kaznodziejskiéj sztuki, nie potrzebowałby oglądać się za drugim, uzupełniającym podręcznikiem. Prawdą jest bez kwestyi, co mówi autor, że wymową kościelną „więcéj ma rządzić duch Ewangelii, geniusz apostolstwa i doświadczenie tych, co drogę kaznodziejską przebyli — niźli sztuka“ (str. 3); z tego jednak nie wynika, żeby „sztuka“ wcale rządzić nie miała. Religijnego, pełnego pobożności obrazu nie potrafi wymalować ten, kto nie zna ogólnych zasad malarstwa, choćby był zresztą przejęty duchem Ewangelii i prawdziwéj pobożności. Wymowa, jako sztuka ogólnie pojęta, ma w swéj naturze i własnem łonie prawidła, których nieznać nie wolno żadnemu mówcy bez względu na to, czy mówi na rzymskiem forum, czy też w Notre-Dame w Paryżu.

Z tego zarzutu wypływa drugi, dotyczący więcéj formy dzieła ks. Ważyńskiego. Forma ta jest w ogóle trochę za ciężka. Przyczynia się do tego pewien nastrój, autorowi właściwy, nie całkiem zaś, a przynajmniéj nie za-

wsze, właściwy przedmiotowi, o którym mówi. Styl *Homiletyki* jest czasami raczéj stylem ekshort albo czytań duchownych, niż książki naukowéj i podręcznika wymowy. Nastrój ten z początku buduje, nieraz podnosi umysł, bo przebija w nim moralna wyższość autora i zasada *sancta sancte tractentur* — ale ostatecznie nuży nieco czytelnika i może zniechęcić trochę do książki, zwłaszcza w dwóch pierwszych rozdziałach (str. 1—29).

Pomijamy dalsze zarzuty sprawozdawcy, jak n. p., że autor nie porusza ważnéj kwestyi, jak mówić do warstw światlejszych (bo u nas rzadka do tego nadzwyczaj sposobność); że nie podaje wzorów z polskiego kaznodziejstwa na podobieństwo *Muster des Predigers* Schleinigora, bo takich wzorów z autorem artykułu o kaznodziejstwie, umieszczonym w majowym poszycie naszego *Przeglądu*, który pewnie jak nikt inny nie jest obeznany z kaznodziejstwem polskiem, twierdzimy, znaleźć trudno; — wspominamy tylko, że sprawozdawca przyznaje w końcu téj *Homiletyce*, mimo pewnych braków, niepoślednią wartość, że nie tylko młodzi kapłani, zaprawiający się do służby słowa, znajdą w niéj pokierowanie i naukę, ale też starzy i wytrawni kaznodzieje zajrzeć będą mogli do niéj z pożytkiem, odświeżyć sobie pamięć rzeczy już znanych, znaleźć nieraz pokrzepienie na duchu, a nieraz pomoc i cenną wskazówkę. Jak najusilniéj tedy poleca sprawozdawca tę książkę Szan. Duchowieństwu, seminaryom duchownym i wszystkim miłośnikom kościelnéj wymowy.

# RÓŻNE WIADOMOŚCI.

**Góra Synai.** Góra Synai była świadkiem jednego z największych wypadków, które rodzaj ludzki interesują. Tu założona jest religia Mojżeszowa, a że chrześciaństwo z Mozaizmem jak najściśléj związane, przeto góra Synai, góra zakonu i Dekalogu, zajmuje nas nie mniéj od synów Jakóbowych. Tę górę badano najwięcéj ze wszystkich części półwyspu Sinaickiego, i badania uczonych angielskich najwięcéj rzuciły światła na tę górę.

*Racine* w pierwszym chórze swéj *Athalii* słusznie kładzie następne słowa w usta Izraelitów: „O góro Synai, zachowaj na wsze czasy wspaniałą i chwalebną pamiątkę dnia onego, gdy na szczycie twoim oświeconym błyskawicą i ogniem Pan, gęstą chmurą okryty, promień jeden chwały swojéj dał oczom śmiertelnym oglądać.“

Synai przechował pamiątkę objawień bożych, a zakonnicy św. Katarzyny są do dziś dnia żywymi świadkami téj tradycyi.

Za przewodem angielskich badaczy opiszmy miejsca, gdzie Jehovah synom Jakóbowym dał *thorę*, dekalog i inne przykazania.

Góra Synai nosi dziś nazwę *Dszebel-Mousa*, góra Mojżesza. Jest to wysokie wzgórze, na dwie mile długie a milę szerokie, w największéj swéj rozciągłości od północ zachód na południe zachód skierowane. Wysokość wynosi podług najnowszego pomiaru 6500 stóp nad poziomem morza, a 1500 stóp ponad przyległemi dolinami. Grzebień jego pokryty mnóstwem skał śpiczastych i kopuł granitowych, a po obu kończynach sterczą wyższe skały, na południe jedna tylko wysoka 7363 stóp zwana *Dszebel-Mousa*, jak sa-

maż góra; na północ zachód ma trzy czy cztery, które od najwyższéj noszą zbiorową nazwę *Ras-Sufsafeh*, 6937 wysoka ponad morzem. Ze wszystkich stron, z wyjątkiem od południa wschodu, to pasmo gór jest strome bardzo.

Naokoło Synai ciągną się doliny; na północ wschodzie ciągnie się *Waddi Ed-Deir*, także *Waddi-Schreich* zwana, to jest *Hobab*, imię szwagra Mojżeszowego; na południe zachód *Waddi El-Ledja*. Obie te doliny Waddi, ciągną się ku północy. Na północ zachód od *Ras-Sufsafeh* rozciąga się szeroka równina *Er-Rahah*, którą tworzy Waddi tegoż nazwiska; poczyna się 1000—1500 stóp od stóp góry, i łączy się łagodnym spadkiem z Waddi *El-Ledja* i *Ed-Deir*; wszędzie zielenią pokryta. Ze wszystkich punktów można dokładnie widzieć szczyt góry *Ras*.

Na stronie południowo-wschodniéj stoki nie są tyle spadziste. Na przestrzeni więcéj niż tysiąca stóp znajduje się tu agglomeracya skał i wąwozów, dzieląca strome skały właściwego Dszebel-Mousa od pogranicznego łożyska doliny, Waddi-Sebayeh. Tu dwa nizkie grzebienie łączą górę z sąsiednimi łańcuchami gór. Z wyjątkiem tego Dszebel-Sufsafeh jest zupełnie odosobniony.

Chociaż mnisi św. Katarzyny skutkiem starodawnéj tradycyi Ras-Sufsafeh'owi nie przyznają żadnego znaczenia, a szczyt (pik) Dszebel-Mousa uważają za właściwą górę przykazań, to przypatrzywszy się bliżéj miejscowości, niepodobno dojrzeć jakiegokolwiek związku między tym szczytem, a między szczytem, gdzie Izrael wziął zakon. Na stronie południowéj góry nie ma tyle miejsca, żeby mogła tak wielka rzesza ludzi się zebrać, a sam szczyt nie jest widzialny z doliny Er-Rahah, gdzieby jedynie mogło się było tyla ludu pomieścić, bo ten szczyt zakrywają wzgórza Ras-Sufsafehu, które leżą w środku. W ostatnich czasach przyjęto powszechnie hypothezę, po raz pierwszy postawioną przez Robinsona, że Ras-Sufsafeh i dolina Rahab musiały być widownią wypadków opowiadanych w Exodus roz. 19, 20 i 22; plany, fotografie i modele przesłane do Anglii wykazały niepodobieństwo zajęcia odpowiedniéj pozycyi na południu, a znowu zupełne prawdopodobieństwo od strony północnéj.

Zresztą to tłomaczenie nie ujmuje nic zgoła świętemu charakterowi Dszebel-Mousa To miejsce można bardzo dobrze pogodzić z tradycyą objawienia się Mojżeszowi Pana Boga w krzaku gorejącym i z następnemi wypadkami dania zakonu i przepisów, dotyczących postawienia świętego namiotu, co zresztą stara nazwa Moneidjah czyli spotkanie, i inne miejscowe legendy wskazują. To miejsce doznawało niebawem czci jako miejsce, na którem się Bóg objawił Mojżeszowi, bez względu na powszechne wypadki, i to wystarcza na wytłomaczenie czci jego starodawnéj; ale, żeby je uważać jako widownią ogłoszenia Dekalogu synom Izraelowym, to ten punkt południowo-zachodni nie tylko nie ma odpowiednich topograficznych właściwości, ale nawet żadna insza okoliczność nie może wytrzymać porównania z *Er-Rahah* i z *Ras-Sufsafeh*.

Równiny Er-Raha obszar wynosi mniéj więcéj 400 arów, może nawet 630 arów, wliczając doliny. przez które łączy się z Waddi Ed-Deir i El-Ledja, a może i 940 arów, wliczając 150 arów, które mniéj więcéj razem łącząc się, otaczają równinę jako stoki, a daléj 150 arów poza najwyższym szczytem swoim. Podnoszenie się téj równiny tak łagodne, że aż do téj odległości

można widzieć wierzchołek *Ras'a.* Ta powierzchnia 940 arów tworzy wyborny plac przeciwległy Ras-Sufsafeh'owi, jest zewsząd widzialny, więc aż nadto wystarczał do manewrowania wszystkiego wojska Izraelskiego, do swobodnych ruchów, choćby nie wiem jak liczne było. W dolinach na trzy mile dokoła również dosyć było miejsca tak, że wszystko mnóstwo ludu mogło z łatwością obozować, a nawet z namiotów swoich mogli widzieć Ras, a skały granitowe, otaczające ten wierzch, przyczyniają mu jeszcze akustyki.

Lenoir, francuzki podróżny, który te miejscowości widział od czasów wyprawy do Egiptu, tak opisuje Ras-Sufsafeh: Szczyt Synai tworzy jednę płaszczyznę, któréj jedna strona od wierzchu aż do spodu góry ku Thor zwrócona. Z téj platformy przedstawiało się dokoła nas rozległe panorama, jakie kiedykolwiek widziałem. Oba ramiona Czerwonego morza i odnogi arabskiéj łączyły się niemal ze sobą na końcu półwyspu, a przeciwległe brzegi przedstawiały się jakoby w mgle srebrnéj łączącéj się z wodą. Na prawo i na lewo wznosiły się szczyty wszystkich sinaickich łańcuchów gór jakoby w jeden szczyt zlane. Góra Serbal i Dszebel Catharina zdawały się panować ponad Synaiem, chociaż widok ich nie imponujący tyle, co widok świętéj góry.

Olbrzymia kamienna platforma — oto miejsce, na którem Bóg objawił się Mojżeszowi, i gdzie odebrał tablice przykazań. Prostopadły spad *Ras'u* wynosi około 2000 stóp; ludzie stojący w dolinie stoją dosłownie pod górą Ci, co stoją u końca doliny, mają zupełny widok góry, choć stoją z daleka. Czy może dla tego zupełnego odosobnienia góry z trzech stron i dla tego muru, jaki prawie prostopadle wznosi się ponad amfiteatralną równiną, Mojżesz nie scharakteryzował téj góry tak, jakoby można się jéj dotykać i dla tego też można ją odgrodzić? Niepodobno było znaleźć odpowiedniejszego miejsca na scenę ogłoszenia prawodawstwa bożego. Szczyt Ras-Sufsafeh'a, równina Er-Rahy i łańcuch gór granitowych otaczających go dokoła, tworzą olbrzymi teatr naturalny, na którym mogło pomieścić się wielkie mnóstwo, i można było do niego przemawiać tak, aby być zrozumianym, i na całym świecie nie ma zaiste miejsca, któreby pod tym względem mogło iść w zawody o pierwszeństwo.

Śmiała postać gór, wspaniała ich perspektywa, kolosalne ich rozmiary; równina, co jako niezmierny wachlarz się roztacza, im więcéj do Ras-Sufsafeh się zbliża; samaż Ras, która aż do wysokości 2000 stóp wznosi się jakoby olbrzymia ambona, cudowna cisza i spokój samotności, urocza koloryzacya krainy, która co godzina inaksza: to wszystko przyczynia się do wywarcia wrażenia, jakiego gdzieindziéj nie doznaje się w takich rozmiarach.

Wreszcie tu znaleźć wszelakie wygody, jakiego sobie tylko życie koczownicze życzyć może.

Dszebel-Mousa leży prawie w środku półwyspu; jest łatwo dostępny ze wszystkich stron i ma wyborne położenie, i może służyć za główną kwaterę dla towarzystwa badaczy — mówi Holland. Wszystkie korzyści, jakie otoczenie Synai dawa badaczom, dawało i synom Izraelowym; Hebrejczycy mogli tam całe miesiące przebywać, albowiem jest tam dostatek wody dla ludzi, a pastwisko wystarczające dla trzód, jakie Izraelici prowadzili ze sobą. Wszystko otoczenie koło Dszebel-Mousa obfitsze jest w paszą, niż którabądź insza część półwyspu. Sam Dszebel-Mousa, wzgórza i postronne

doliny poprzerzynane są źródłami i żywymi potokami. Jeden z tych potoków, który wpada do Waddi Schreich, łatwo może być onym, w który Mojżesz wrzucił cielca złotego startego na proch.

Po przeszło trzech tysiącach lat niepodobno jest stwierdzić z wszelką dokładnością miejsca rozmaitych wypadków z epoki pobytu Izraelitów na Synai. Ale rozmaite punkta téj okolicy dadzą się tak doskonale w ramach opowieści Exodusu pomieścić, że niemal na pewno można je oznaczyć jako te, gdzie się odgrywały wypadki opowiadane przez Mojżesza.

Tak n. p. Dszebel Monadjah, góra mało co wysoka, położona przy wnijściu doliny Ed-Deir, na wschód od Dszebel-Mousa a widzialny z całéj równiny Er-Rahah, nadaje się wybornie na urządzenie namiotu przymierza, że niepodobno wątpić, iż tam rzeczywiście był postawion. Był on poza granicą pola i nieco daléj, ale tak położon, że Izraelici ze drzwi namiotów swoich mogli widywać Mojżesza wchodzącego do namiotu. Dszebel Monadjah spełniał ten warunek, a obok tego dolina Ed-Deir dawała wystarczający obszar, ażeby lud mógł się koło przybytku zgromadzić.

Góra dziś zwana Dszebel-Mousa, która przedtem zwała się poprostu Synai, jest prawdopodobnie oną górą *Horeb*, na któréj Mojżesz miał widzenie krzaku gorejącego i gdzie mu objawiła się boska Istota, równocześnie zwała się też górą Bożą. I rzeczywiście góra Horeb jest tą samą górą, co góra przymierza. G d y w y w i e d z i e s z l u d m ó j z E g i p t u — rzekł Bóg do Mojżesza na górze Horeb — o f i a r u j e s z B o g u n a t é j g ó r z e (Ex. 3, 12); zaś na Synai ofiarowano Bogu (Ex. 24, 4—5). Ta tożsamość podaje się i z onego miejsca Exodusu, gdzie nazwa Horeb dana jest górze Synai (33, 6), tudzież z miejsca III Regum (19, 8), gdzie powiedziano jest, że Eliasz przyszedł do Horeb, g ó r y B o ż é j.

Nazwa téj góry da się może jeszcze znaleźć w nazwie Dszebel-Aribeh, wzgórza w pobliżu klasztoru św. Katarzyny. *Aribeh* etymologicznie znaczy też co *Horeb*, z lekką odmianą. Horeb znaczy: „Kraina sucha, wysuszona." Po czasach Exodu Horeb na rozmaitych miejscach Pisma św. nie oznacza jeden punkt jaki topograficzny, lecz całą okolicę, czyli łańcuch gór granitowych wewnątrz półwyspu. W opowiadaniu Mojżeszowem góra tak zwana jest to południowy wierzchołek Dszebel Mousa.

Mnisi na Synai dzisiaj górę *Harun* wskazują jako na miejsce, gdzie oddawano cześć złotemu cielcowi. Ta tradycya nie ma prawdopodobieństwa za sobą, gdyż tego wzgórza nie można widzieć z dala. Stara tradycya ujście doliny Schreich naznaczała, jak mniemam, słusznie, jako miejsce owego wypadku, bo leży tak, że je ze szczytu Ras-Sufsafeh można widzieć, i jest widzialna ze wszystkich części Er-Rahah; więc Izraelici mogli w téj czci bałwochwalczéj brać równie łatwo udział, jak w objawieniu się Boga ze szczytu Ras.

Idąc w kierunku doliny Szreich, przychodzi się do ścieżki dość dzikiéj, ale którą można się posuwać, pnącéj się na zachodniéj spadzistości gór. Dawniéj sądzono, że tutędy Mojżesz wstępował na Synai i tutędy zstępował. Fizyognomia miejscowości zgadza się tak doskonale ze szczegółami opowiadanemi w Exodus rozdz. 32, gdy Mojżesz zstępował z góry niosąc tablice praw, że trzeba się zgodzić na tę tradycyą.

Mojżesz zstępował w towarzystwie wiernego Jozuego tą ścieżką z Synai

pośród olbrzymich odłamów skał, które się od boków góry odłupały, i zanim zstąpił na dolinę, już z daleka słyszał wrzaski ludu wkoło złotego cielca. Wpośród téj pustyni, wpośród téj cichéj atmosfery każdy szmer z głębokiego jaru słychać daleko. Głos bitwy słychać w obozie, rzekł Jozue do Mojżesza. — Nie jest to głos upominających ku bitwie, ani wrzask przyciskających ku uciekaniu, ale śpiewających ja słyszę — odpowiedział Mojżesz (Ex. 32, 17). Dopiero na saméj krawędzi doliny tam, gdzie się ostro zwraca przy podstawie Ras-Sufsafeh, mógł Mojżesz rozeznać przyczynę wrzasku ludu; potem obaczył złotego cielca i lud tańcujący naokoło niego zapamiętale. Prawodawca Hebrejczyków przewidział dobrze niewierność ludu swojego (Ex. 32, 8), ale na widok takiéj szalonéj uciechy bałwochwalczéj gniew jego dosięgnął szczytu, że stanąwszy u stóp Rasu, stłukł tablice przykazań, a cielca skruszonego na proch rozrzucił w pobliski potok.

Już się powiedziało, że szczyt odosobniony Dszebel Mousa musiał być onem miejscem, gdzie Mojżesz odebrał Dekalog i one rozmaite przepisy wypisane w Exodus. Wyżłobienie góry na 700 stóp głębokie tam właśnie, gdzie kończy się ścieżka prowadząca na wierzchołek, bardzo łatwo może być onem miejscem, gdzie Aaron, Nadab i 70 starszych Izraelowych czekali, aż dotąd idąc razem z Mojżeszem, który tu ztąd wstępował aż do obłoku. Tu ztąd widzieli „Boga Izraelowego“, a pod nogami jego jako robotę kamienia Szafirowego a jako niebo gdy pogodne jest (Ex. 24, 10).

A więc na Dszebel Mousa i w otoczeniu jego można sobie rekonstruować wszystkie główne sceny przy ogłaszaniu zakonu, czego pamiątkę pozostawił nam Mojżesz. Topograficzne i historyczne skonstatowanie nie jest gołem jeno zaspokojeniem ciekawości, ale oraz służy do lepszego zrozumienia Księgi świętéj. Co więcéj, dowodzi jéj prawdziwości, dowodzi autentyczności. Tak doskonała zgodność aż do najdrobniejszych szczegółów co do miejscowości i opowiadania tem tylko da się wytłomaczyć, że się z tradycyą przyjmie, iż Exodus napisany jest przez współczesnego, który był świadkiem naocznym i miał udział w wypadkach, które opowiada. Jeżelić potrzeba było wszystkiéj umiejętności uczonych 19 wieku, którzy rzecz na miejscu badali, aby nam dać dokładny opis, jakżeby zdolen był żyd, któryby był żył w kilka wieków dopiero po wyjściu z Egiptu, opisać one miejscowości z taką dokładnością?

☞ Poszyt niniejszy jest ostatni w kwartale bieżącym. Prosimy o odnowienie przedpłaty na kwartał przyszły.

*Redakcya.*